Die Triarier

David Friedrich Strauß, Ludwig Feuerbach und Arnold Ruge

und

ihr Kampf für die moderne Geistesfreiheit.

Ein Beitrag

zur

letztvergangenen deutschen Geistesbewegung.

Von

einem Epigonen.

Kassel 1852.

J. C. J. Raabé & Cie.

Inhalt.

Die Triarier

Strauß, Feuerbach und Ruge,

und

ihr Kampf für die moderne Geistesfreiheit.

Mit treffenden Worten hat der Altmeister der neueren Philosophie, Hegel, in seinem großen Jugendwerke, der Phänomenologie des Geistes, die Physiognomie unsers Jahrhunderts gezeichnet, indem er sagt: Es ist nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinabzuversenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen; aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Athemzug jene Allmäligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht und jetzt das Kind geboren ist: so reift der sich bildende Geist langsam und still der neuen Gestalt entgegen, löst ein Theilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf; ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn, wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzug ist. Dieses allmälige Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, mit einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.

Ist es unstreitig Hegel's großes Verdienst gewesen, diesen Aufgang zuerst bezeichnet zu haben und durch die Revolution, die er auf dem Gebiete des Gedankens und, da der Gedanke die Welt beherrscht, auch auf dem Gebiete der Wirklichkeit hervorbrachte, der Prophet der neuen Zeit geworden zu sein; so hat die von der Hegel'schen Philosophie ausgegangene Geistesbewegung, nachdem sie Anfangs mehr in der Tiefe, als auf der Oberfläche und für Alle sichtbar, ihre Wirkungen entfaltet hatte, seit fünfzehn Jahren eine höchst bedeutsame Wendung genommen, indem die Consequenzen jener Philosophie theoretisch und praktisch herausgekehrt zu werden anfingen. Und diese folgenreiche Wendung ist es, die vorzugsweise von den drei Männern getragen wird, mit welchen sich die vorliegende Schrift beschäftigt.

Strauß, Feuerbach und Ruge waren die ächten und würdigen Triarier, den erprobten römischen Kriegern darin ähnlich, daß sie auf des Feldherrn, des Geistes, Gebot zum Kampf sich erhoben für des Geistes Freiheit, damit der Sieg nicht zweifelhaft wäre. Sie haben mit den Waffen aus der Rüstkammer der Philosophie wirklich Ernst gemacht und statt des leichten Geplänkels, das wohl hin und wieder innerhalb der Hegel'schen Schule früher sich zeigte, ohne dem Gegner gehörig zu Leibe zu gehen, den Todeskampf mit der geschlossenen Phalanx eingewurzelter Vorurtheile muthig begonnen und siegreich durchgeführt. Denn auf wessen Seite der Sieg ist, darüber kann unter denen kein Zweifel mehr sein, welche Kopf und Herz für die Geistesfreiheit auf dem rechten Fleck haben. Die verzweifelten Anstrengungen, welche die religiöse und politische Reaktion seit Kurzem gegen die bereits praktisch gewordenen Consequenzen dieses Siegs macht, müssen auch das blödeste Auge endlich überzeugen, daß die Bestrebungen jener Vorkämpfer in ihrer Tendenz ebenso fruchtbar, als in ihren Wirkungen nachhaltig gewesen sind.

Sie alle Drei können in ihrer Wirksamkeit und Bedeutung nicht anders als zusammen betrachtet und richtig gewürdigt werden. Ihre Leistungen bilden eine dreieinige Kette des Fortschritts, in welcher jedes Glied eine nothwendige Stelle einnimmt. Um den innersten Sinn und das ganze Gewicht dieser Leistungen dem gebildeten Publikum nahe zu rücken — und dieß ist die eigentliche Absicht dieser Blätter — bedarf es dieser Gruppirung derselben in dem Rahmen einer kritischen Trilogie, in welcher jeder dieser modernen Triarier in seinem Verhältniß zu seinem Vorgänger charakterisirt wird.

Strauß erkannte die Unverträglichkeit der modernen Wissenschaft und des alten Glaubens oder der Philosophie und der Theologie, er löste die vermeintlichen historischen und dogmatischen Grundlagen der Theologie auf und reducirte ihren Inhalt auf die philosophischen Begriffe der Substanz und der Gattung.

Feuerbach geht von der Erkenntniß des historischen Bruchs der modernen Wissenschaft und historischen Geistesbildung mit dem Christenthum aus und gibt eine Kritik der christlichen, als der unreinen, Vernunft; er untersucht die psychologische Genesis der christlichen Vorstellungen, löst sie in psychologische Phänomene auf und stellt die Theologie als Anthropologie dar.

Ruge entwickelt den positiven anthropologischen Inhalt der modernen Religion und zeigt als denselben die bewegenden Mächte des modernen Geisteslebens überhaupt auf,

indem er die Religion als den ethischen Trieb der Menschheit, als das Streben nach dem Ideal nachweist.

Dieß ist der Fortschritt, welchen unsere Triarier unter einander bilden. Sie theilen ein Jeder ebenso die Größe, wie die Mängel und Einseitigkeiten aller genialen Persönlichkeiten, welche im Gebiete des geistigen Lebens der Menschheit revolutionär und epochemachend auftreten und mit einem gewaltigen Ruck die Menschheit auf der Bahn ihrer Entwicklung weiter führen.

Mögen auch unsere religiösen Fanatiker und theologischen Zionswächter, denen die lebendige Religion zu todtem Formelwesen und bloßem Gedächtnißwerk erstarrt ist, für alle Drei nur ein écrasez les infames! in Bereitschaft haben und in denselben geschworne Gegner des Christenthums erblicken, diabolische Widersacher der Religion; so müssen wir ihnen gleichwohl einen Platz anweisen in der Wallhalla der großen Geister, denen der Genius des deutschen, des religiösen und philosophischen Volkes, unsterbliche Kränze flicht. Aller Haß und Abscheu der capricirten Frommen und Ketzerrichter, die vor dieser Männer Namen mit einem Schrei religiösen Entsetzens und frommer Entrüstung zurückbeben und sich bekreuzigend mit einem „Herr, ich danke dir, daß ich nicht bin wie diese!" ihr empörtes Gewissen beschwichtigen, Alles dieß kann uns nicht abhalten, Denen die Ehre zu geben, welchen dieselbe gebührt und unsere Triarier unter die Propheten der Religion der Zukunft zu reihen.

(oben) ist die Religion als den ethischen Theil der Menschheit, als das Streben nach dem Ideal nachweist.

Dies ist der Fortschritt, welchen unsere Literatur unter einander bildet. Wir theilen ein [illegible] ebenso die Größe, wie die Wahrheit und Empfindungen einer gewissen Persönlichkeit, welche im Gebiete des geistigen Lebens der Menschheit [illegible] und [illegible] und mit einem [illegible] die Menschheit auf der Bahn ihrer Entwicklung weiter führen.

[illegible] auch unsere religiösen Gemeinden und theologischen [illegible], geben die [illegible] Richtungen zu [illegible] [illegible] und dieser Gesichtspunkt erklärt ist, für alle [illegible] nur ein [illegible] in [illegible] haben uns zu [illegible] die Gegner des Christenthums [illegible], [illegible] der [illegible], so müssen wir ihnen [illegible] einen Platz anweisen in der [illegible] der großen [illegible], [illegible] der [illegible] des [illegible], des religiösen und [illegible] Volkes, [illegible] [illegible] Geist und [illegible] der [illegible] und [illegible] Männer [illegible] [illegible] und [illegible] und die [illegible] mit einem [illegible], [illegible] daß ich nicht [illegible] des [illegible] Geistes [illegible] [illegible] kann [illegible] nicht [illegible]. [illegible] die Ehre zu geben, [illegible] und [illegible] die [illegible] der Religion des [illegible] zu [illegible].

I.

David Friedrich Strauß.

I.

David Friedrich Strauß.

Täuscht uns nicht Alles, so hat Strauß den Glanzpunkt seines Ruhmes hinter sich und seine wissenschaftliche Rolle ausgespielt. Damit soll sein großes, unsterbliches Verdienst keineswegs verkannt oder geschmälert werden; im Gegentheil, wir stellen gerade das, was er geleistet hat, in seiner culturgeschichtlichen Bedeutung so hoch, daß wir Alles, was auf dem Gebiete der Wissenschaft etwa noch von ihm ausgehen könnte, nur als einen schwachen Pendant, als ein verklingendes Nachspiel seiner beiden klassischen Hauptwerke ansehen können.

Der Grund hiervon liegt theils in der vorwaltend negativ-kritischen Persönlichkeit des Mannes und seiner besonderen geistigen Begabung, theils in der eigenthümlichen Beschaffenheit seiner epochemachenden Leistungen selbst. Durch diese letzteren hat Strauß, was sein „Leben Jesu" betrifft, eine bestimmte Epoche in der Evangelienkritik zum definitiven Abschluß gebracht und die früheren Leistungen auf diesem Gebiete bis zu einem Punkte geführt, wo der weitere wissenschaftliche Fortschritt nothwendig in eine neue Wendung umschlagen muß, welche für das Talent von Strauß, wenn auch nicht geradezu verschlossen, doch jedenfalls eine Schranke ist, welche von ihm nicht ohne einen hohen Grad von Selbstverleugnung zu überwinden sein würde.

Es käme nämlich jetzt, nach den durch die Strauß'sche Kritik der Evangelien und ihre Consequenzen gewonnenen negativen Resultaten, vor Allem darauf an, aus den Trümmern des mythischen und dogmatischen Christusbildes der kirchlichen Vergangenheit mit schöpferischem Talente die bestimmten Züge des eigentlich geschichtlichen Lebensbildes Jesu in positiver Weise herzustellen, den wirklich geschichtlichen Rest von der Persönlichkeit des Mannes von Nazareth der Anschauung vorzuführen.

Und *diese* Palme, glauben wir, wird Strauß nicht zu gewinnen im Stande sein; seine wissenschaftliche Persönlichkeit ist eine bereits abgeschlossene und gehört als solche der letzten Vergangenheit an. Um so eher läßt sich jetzt schon eine unbefangene, auf gerechter und unpartheilicher Würdigung seines bleibenden Verdienstes gegründete Darstellung

seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit geben, welche wir im Folgenden in der Weise versuchen, daß wir zuerst seinen Bildungsgang und sein erstes vorbereitendes schriftstellerisches Auftreten schildern, dann seine beiden Epoche machenden Hauptwerke, das Leben Jesu und die christliche Glaubenslehre charakterisiren, um zuletzt noch einen Blick auf seine spätere literarische Thätigkeit bis in die Gegenwart zu werfen.

1. Die Lehrjahre und wissenschaftlichen Entwürfe.

David Friedrich Strauß *) war zu Ludwigsburg im Königreich Württemberg im Jahr 1807 geboren und der Sohn eines wohlhabenden altprotestantischen Kaufmannes daselbst. Der zart und schwächlich gebaute, schüchterne und zurückhaltende Knabe zeichnete sich in der Schule durch eine große Leichtigkeit klarer Auffassung, durch ein seltenes Gedächtniß und ein gewisses poetisches Darstellungstalent aus, womit sich ein gewissenhafter Fleiß verband, der ihn recht eigentlich zum Gelehrten befähigte.

Zum geistlichen Stande sich mit freier Neigung bestimmend, trat er im vierzehnten Jahre zugleich mit mehreren befreundeten Altersgenossen in das nahe bei Ulm gelegene philologisch-theologische Seminar zu Blaubeuern, ein ehemaliges Augustinerkloster, als Zögling ein, wo er besonders unter dem Einflusse der später als Professoren der Theologie nach Tübingen versetzten Lehrer Baur und Kern zu einer lebensfrischen und geistvollen Auffassung der alten Sprachen gelangte.

Nachdem er daselbst den festgesetzten vierjährigen Lehrcursus durchgemacht hatte, trat er im Jahr 1825 gut geschult in das höhere Seminar zu Tübingen, das sogenannte theologische Stift, ein, um unter der Leitung der dort angestellten Repetenten in den ersten zwei Jahren dem Studium der Philologie, Philosophie und Geschichte, in den übrigen drei Jahren des fünfjährigen Cursus dem Studium der eigentlichen Theologie obzuliegen.

In der ersten Zeit seines akademischen Lebens gehörte Strauß mit einer Anzahl Jugendfreunde der romantischen Richtung in der deutschen Literatur an. Die deutschen Volksbücher wurden von den Freunden mit Heißhunger verschlun-

---

*) Vergleiche die anziehende Abhandlung Fr. Vischers „Dr. Strauß und die Württemberger", in den hallischen Jahrbüchern 1838, S. 449 ff. und 1081 ff.

gen, und aus dem Bekanntwerden mit Schelling, Jakob Böhme und Franz Bader mancherlei geistige Anregungen und Bildungsstoffe gewonnen. Strauß selbst hat diese seine frühere Entwicklungsstufe am Anfange seiner Universitätsjahre in einem interessanten und geistvollen Aufsatz über seinen schwäbischen Landsmann Justinus Kerner*) näher geschildert.

Wir erfahren aus dieser Schilderung, daß damals der junge Mann, der kaum von der unsteten Träumerei der Uebergangszeit aus dem Knaben- in das Jünglingsalter zu gediegenerem Selbstbewußtsein fortgeschritten war, sich von den Steppen Kant's und seiner Ausleger nach den saftigern Triften der Naturphilosophie hingezogen und von da selbst in die geheimnißvollen Wälder des alten Jakob Böhme verirrt hatte und eben in dieser Unmittelbarkeit des Gefühls die Wahrheit zu besitzen glaubte. Strauß erzählt dort, wie er den letzteren sogar über Schelling gestellt und ihn als einen göttlichen Seher verehrt habe. Ich hatte — sagt er von sich selbst — bis dahin in kindlichem Sinne, von einfach religiöser Erziehung her, an die Bibel als an das Wort Gottes geglaubt; jetzt bekam ich an die Aussprüche Jakob Böhme's einen so streng supranaturalistischen Glauben, wie nur jemals Einer an Propheten und Apostel gehabt hat; ja seine Erkenntniß schien mir theils zu tieferen Gründen hinabzusteigen, theils das Gepräge des unmittelbaren Geoffenbartseins entschiedener an sich zu tragen, als die Bibel selbst.

War nun damit, nach Strauß' eignem Geständnisse, der Wunsch einer unmittelbaren Erkenntniß des Wahren und Göttlichen nur scheinbar befriedigt, so mußten auf diesem Standpunkte er und seine geistesverwandten Freunde auf die Somnambülen aufmerksam werden, von denen damals auch in Schwaben viel die Rede gewesen. Nachts, während ihre Stubengenossen im Stift schliefen oder abwesend waren, lasen die Freunde der Romantik mit großer Befriedigung Kerners Geschichte zweier Somnambülen und machten sich in ihren Ferien selbst nach Weinsberg auf, wo sie bei dem liebenswürdigen und schwärmerischen Arzt Justinus Kerner eine Somnambüle zu beobachten Gelegenheit fanden. Die Seherin rühmte Strauß' Glauben und bezeichnete als eine besondere Eigenthümlichkeit dieses Glaubens dieß, daß derselbe nie zum Unglauben werden könne, womit denn Strauß später seinen Freund Kerner oftmals geschraubt zu haben

*) In den hallischen Jahrbüchern, 1838, Nr. 1—7 S. 6—51, später wieder abgedruckt in „Zwei friedliche Blätter von Dr. David Friedrich Strauß.“ Altona, 1839. S. 1—57.

bekennt, indem er sagte, entweder sei er auch jetzt noch nicht ungläubig, oder die Seherin sei eine falsche Prophetin gewesen.

In der Theologie, zu deren Studium Strauß nach dem philologisch-philosophisch-geschichtlichen Vorbereitungscursus, nachdem er diesen mit der Erlangung der Würde eines Magisters (Doctors) der Philosophie beschlossen hatte, im Jahre 1827 überging, wollte der poetisch und theosophisch angeregte junge Mann, an dem mit wässerigen Elementen des alten Rationalismus versetzten theologischen Supranaturalismus Steudels' keinen Geschmack finden, obgleich er dessen Collegien mit dem gewissenhaftesten Fleiße besuchte und öfters einem theologischen Kränzchen in dessen Hause beiwohnte, worin er mit beredtem Freimuth seine abweichenden Ueberzeugungen geltend machte.

Weder die rationalistische, noch die supranaturalistische Richtung der damaligen Theologie konnte ihn geistig nähren und befriedigen. Eine katholische Preisaufgabe, schreibt Strauß von sich selbst, die ich im Jahr 1828 ausarbeitete, war vielleicht der erste Wendepunkt zur kritischen Richtung; ich bewies exegetisch und naturphilosophisch mit voller Ueberzeugung die Auferstehung der Todten, und als ich das letzte Punktum machte, war mir's klar, daß an der ganzen Sache nichts sei. Auch bei seinen früheren Lehrern auf dem Seminar zu Blaubeuern, Baur und Kern, die unterdessen in die theologische Fakultät nach Tübingen gekommen waren, hörte Strauß fleißig Vorlesungen. Der erstgenannte, Baur, hatte jedoch damals noch nicht denjenigen freien kritisch-philosophischen Standpunkt errungen, den er jetzt in der Tübinger Theologie als der Führer einer neuen kritischen Schule mit Auszeichnung einnimmt, und übte deßwegen noch keinen entscheidenden Einfluß auf den werdenden philosophischen Kritiker aus, dessen Talent sich vielmehr besonders durch den gewaltigen Einfluß der Schleiermacher'schen Dialektik und der Hegel'schen Philosophie entwickelte.

An dem Studium von Schleiermachers „Christlicher Glaubenslehre" und dessen „Kritik der Sittenlehre" stärkte sich Strauß' kritischer Geist, und die gewandte Methode der Schleiermacher'schen Dialektik ist es auch, die er später in seinem Leben Jesu mit ebenso viel Glück als Geschick anwandte. Aber noch als Student, im Jahr 1830, hat Strauß den Einfluß des Schleiermacher'schen Geistes auf seine eigne Bildung in einer von ihm in der Zeitschrift „Hesperus" veröffentlichten „Kritik der verschiedenen Ansichten über die Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst" kundgegeben, worin er die Objektivität der vermeintlichen Geistererscheinungen auflöste und dieselben als Traumvisionen faßte, einer

Abhandlung, die er später, wie er sagt, als Curiosum aus der noch in seine Studentenjahre fallenden Uebergangsperiode, im Gefolge anderer Kritiken aus dem Gebiete des thierischen Magnetismus, in seinen „Charakteristiken und Kritiken“ wieder abdrucken ließ.

Das Studium Hegel's wurde von ihm mit großem Eifer begonnen, seitdem der Repetent Schneckenburger, der kurz vorher von Berlin zurückgekehrt war, in Tübingen vom Katheder zuerst auf das Hegel'sche System hingewiesen hatte. Im Sommer 1830 vertiefte sich Strauß mit seinen Freunden in Hegel's großes Jugendwerk, die Phänomenologie des Geistes, neben welcher noch die „Grundlehren der christlichen Dogmatik“ des Hegelianers Marheinecke studirt wurden, bei deren Studium Strauß bereits die ersten Ahnungen über die Möglichkeit einer neuen Behandlung des Lebens Jesu und des Positiven in der Religion überhaupt, von Hegel'schen Prinzipien aus, empfunden hatte.

Nachdem Strauß im Herbst 1830 in ein Pfarrvikariat übergegangen war, setzte er sein Studium Hegel's fort, indem er neben der Vertiefung in die strenge Wissenschaft des Begriffs von der Kanzel herab in der Sprache der Vorstellung zu seiner Gemeinde redete. Obgleich der junge talentvolle Mann im Sommer 1831 als Professoratsverweser am Seminar in Maulbronn angestellt worden war, so konnte er doch dem Drange, den Meister Hegel selbst zu hören und in Berlin seine wissenschaftliche Bildung zu vollenden, nicht länger widerstehen. Er gab seine Lehrstelle auf und begab sich im November nach der nordischen Metropole der deutschen Wissenschaft.

Den Hauptzweck seiner Reise sollte er indessen nicht mehr erreichen; es sollte ihm eben nur noch vergönnt sein, des großen Mannes persönliche Bekanntschaft zu machen und wenige Vorlesungen bei demselben zu hören, um dann am Grabe dessen Verlust zu beklagen. Aus Schleiermacher's Munde vernahm er die Kunde von Hegel's Tode, und „der große Schleiermacher (schreibt er einem Freunde in die Heimath) war mir in diesem Augenblicke unbedeutend, wenn ich ihn an diesem Verluste maß.“ In Berlin war es auch, wo Strauß den Plan machte, aus der kritischen Perspective der Hegel'schen Philosophie die evangelische Geschichte zu bearbeiten, obgleich er schon damals sich aussprach, wie er wohl fühle, daß Alles, was er in der Theologie thun möchte, eine „halsbrechende Arbeit“ sei.

Nach der Heimath zurückgekehrt und im Mai 1832 zum Repetenten am theologischen Seminar in Tübingen ernannt, benutzte er die mit dieser Stelle verbundene Erlaubniß, Vorlesungen zu halten, dazu, um zahlreich besuchte Vorlesungen

über Logik und Metaphysik, Geschichte der neueren Philosophie seit Kant und Geschichte der Moral die Hegel'sche Philosophie unter den Tübinger Studirenden zur Geltung und Anerkennung zu bringen. Seine Vorlesungen erlitten eine Unterbrechung, als er anfing, seine Muße zur Ausarbeitung des „Lebens Jesu" zu benutzen, durch welches Werk er seine wissenschaftliche Meisterschaft bekundete und in die Theologie eine gewaltige Brandfackel warf.

In die Zeit von seinem Berliner Aufenthalte bis zum Erscheinen des Lebens Jesu fallen noch einige kleinere Journalaufsätze theologisch-kritischen Inhaltes, die zum Theil als Zeugnisse und Vorläufer der für jenes Werk von Strauß unternommenen umfassenden Studien erscheinen. Die älteste theologische Arbeit von Strauß — um nur einige dieser Aufsätze zu erwähnen — ist eine in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (1832) erschienene und später in den „Charakteristiken und Kritiken" wieder abgedruckte Kritik der „Encyclopädie der theologischen Wissenschaften" von Rosenkranz, eine treffliche Arbeit, der sich Rosenkranz selbst zum Danke verpflichtet erkennt. Schon in dieser Recension legte Strauß vor dem literarischen Publikum ein glänzendes Zeugniß von der Virtuosität ab, mit welcher er den Geist und die Methode der Hegel'schen Philosophie seiner geistigen Bildung und wissenschaftlichen Individualität in eigenthümlicher Weise zu assimiliren verstand.

In einer kritischen Anzeige mehrerer Schriften über den Ursprung des Evangeliums Matthäi, welche im Jahr 1834, ebenfalls in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, erschienen waren, legte der Verfasser den Punkt, wo sein damals ausgearbeitetes Werk über das Leben Jesu in die vergleichende Kritik der Evangelien eingegriffen, mit anschaulicher Klarheit vor Augen. Er glaubte damit, nach seiner eignen am Schlusse des Aufsatzes ausgesprochenen Ansicht, nach entgegengesetzten Seiten hin nichts Unwillkommenes geleistet zu haben: den Einen, nach ihren Vorstellungen, die List des Argen aufdeckend, welcher die kritischen Theologen über die verderblichen Consequenzen ihres Thuns verblende, um sie halb unbewußt zur Untergrabung des Glaubens zu verwenden; den Andern aber die List der Vernunft zur Anschauung bringend, welche ihren Werkzeugen lieber die Aussicht auf das ganze Gebiet ihres Thuns benehme, damit sie um so unerschrockener am Theile arbeitend, ihr großes Werk fördern, welches die Erziehung der Menschheit vom Buchstaben zum Geist ist!

2. Die Kritik der evangelischen Geschichte.

Das epochemachende Werk, welches dem Verfasser in wenigen Jahren eine europäische Berühmtheit verschaffte, war im Jahr 1835 zu Tübingen in zwei Bänden erschienen, unter dem Titel: „das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß.“

Obgleich dasselbe alsbald nach seinem Erscheinen so außergewöhnliches Aufsehen erregte, daß bis zum Jahr 1840 vier Auflagen davon erschienen und Hunderte von Gegenschriften und Erwiderungen auf den literarischen Markt gebracht wurden; so ist es doch jetzt ziemlich stille darüber geworden. Nicht deßhalb, weil etwa das Buch widerlegt und dessen Standpunkt von den Theologen wissenschaftlich überwunden worden wäre — was keineswegs geschehen ist —; sondern weil der Standpunkt des Verfassers, wie er das Wort offen ausgesprochen hatte, welches Tausenden längst im Herzen lebte und auf der Zunge schwebte, sofort in das allgemeine Bewußtsein der Zeit als vollendete Thatsache überging, gegen deren Unerbittlichkeit der Widerspruch der Theologen und Gläubigen ex professo Nichts auszurichten vermochte.

Die Geister der christlichen Welt schieden sich in zwei getrennte Lager, zwischen welchen eine Verständigung schlechterdings unmöglich ist. Das verkehrte und nutzlose Bestreben *) einer capricirten Rechtgläubigkeit, die mythischen und sagenhaften Elemente der evangelischen Geschichte zu leugnen und alle einzelnen Erzählungen derselben als wirklich geschehene Ereignisse festzuhalten, hat sich bis zu der albernen Behauptung hinaufgeschraubt, daß die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte die Existenz Jesu leugne und überhaupt seine geschichtliche Erscheinung und Wirksamkeit als ein Erzeugniß des christlichen Gemeindebewußtseins darstelle, wobei man denn nichts Eiligeres zu thun wußte, als der erstaunten Welt zuzurufen: kein Luther mehr! kein Napoleon mehr! Solches äußerste Maß lächerlichen Unverstandes ist gar keiner weiteren Rücksicht werth und erklärt sich allein aus der fanatischen Gereiztheit und blinden Wuth einer auch im Todesröcheln sich noch nicht verloren gebenden Orthodoxie. Was kümmert sich aber die fortschreitende Wissenschaft und die geistige Verklärung des Christenthums um das Zetergeschrei Solcher, denen es zur andern Natur geworden ist, schwarz aus weiß zu machen, und denen eine

---

*) Vergleiche unsere anonym erschienene Schrift: „Götzen, Pfaffen und Christus“ (1846), S. 77—83.

durch die ungebildete, verworrene gläubige Phantasie mit buntem Flickwerk ausstaffirte Zwittergestalt einer imaginären übermenschlichen Persönlichkeit höher gilt und mehr werth ist, als das reine Bild einer im Lichte ihrer eignen menschlichen Erhabenheit strahlenden Menschengestalt.

Als nach dem Hinscheiden des Meisters bei seinen Anhängern die Verwirrung und Betäubung des ersten Schmerzes einigermaßen beruhigt war und einer stillen wehmüthigen Erinnerung Platz zu machen begonnen hatte, concentrirten sich allmälig die zerstreuten Züge seiner in die Vergangenheit gerückten und durch den Tod von ihrer zeitlichen Schranke befreiten Persönlichkeit zu einem Totalbilde, welches in Augenblicken besonders erhöhter Gemüthsstimmung mit mächtiger Gewalt ihr Bewußtsein ergriff und ihr Denken und Wollen beherrschte. Indem der ohnehin im Ganzen noch verworrene und unbestimmte Eindruck, den das Leben und Wirken Jesu auf seine Verehrer gemacht hatte, mehr und mehr zerfloß, je weiter dasselbe in die Vergangenheit entrückt wurde, nahm aus psychologisch leicht erklärlichen Gründen alles Einzelne dieses Lebens vorwaltend das Gepräge des Außerordentlichen an. Mußte es ja doch außerdem im Interesse der ersten Christen liegen, dasjenige was das Leben ihres Meisters durch die Kürze und den, bis auf das Ende, so bescheidenen und geräuschlosen Verlauf an Würde zu verlieren scheinen konnte, dadurch zu ersetzen, daß dem einzelnen Thun Jesu das Gepräge des Außerordentlichen, Uebernatürlichen, Uebermenschlichen aufgeprägt wurde.

So entstanden denn die mancherlei Erzählungen sowohl der an und mit Jesu selbst vorgegangenen Wunder, wie seine wunderbare Geburt, seine Auferstebung, Himmelfahrt, als auch der von ihm selbst vollbrachten außerordentlichen Thaten, Krankenheilungen, Todtenerweckungen und dergleichen, wodurch er seine höhere Begabung und göttliche Mission bekundet haben sollte. An dieser eigenthümlich bestimmten geistigen Gestalt, zu welcher sich auf solchem Wege im Geiste der ersten Anhänger und Verehrer Jesu das Bild des hingegangenen Meisters ausprägte, bildete eben so sehr die wirkliche geschichtliche Erscheinung den festen Grund, als auf der andern Seite auch die gläubige Phantasie unbewußt und absichtslos dabei mit thätig war.

Erklärt sich auf diese Weise die Entstehung der evangelischen Mythen und Wunder-Erzählungen auf ganz einfachem Wege; so konnte für jeden Unbefangenen ein Werk, welches diesen Standpunkt der Auffassung an allen einzelnen überlieferten Daten der evangelischen Geschichte kritisch durchzuführen unternahm, im Interesse der Wahrheit und des Christenthums selbst nur mit Freuden begrüßt werden, und

nur Vorurtheil oder Unverstand, Heuchelei oder Arglist konnte sich gegen die Anerkennung seiner hohen Wichtigkeit und allgemeinen Bedeutung für die Religion und ihre Wissenschaft sträuben.

Doch gehen wir, nach diesen vorläufigen orientirenden Bemerkungen zu dem berühmten Werke selbst über!

Strauß eröffnete sein Werk, in der ersten Auflage, mit der Erklärung, daß es an der Zeit zu sein scheine, an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu, wie sie in den Evangelien vorliegt, eine neue zu setzen, nämlich die mythische, d. h. diejenige, welche in demjenigen Theil der evangelischen Geschichten, die als in sich selbst widersprechend oder als gegen die allgemeinen Gesetze der Natur und des Geisteslebens verstoßend sich als nicht wirklich so geschehene Thatsachen charakterisiren, Gebilde der unbewußt dichtenden religiösen Phantasie der christlichen Gemeinde erblickt.

Dieser Standpunkt tritt zwar in dem Werke von Strauß nicht zum Erstenmale in Berührung mit der evangelischen Geschichte. Längst hat man ihn — hebt Strauß selbst hervor — auf einzelne Theile derselben angewendet, und er soll jetzt nur an ihrem ganzen Verlauf durchgeführt werden; das heiße aber keineswegs, daß die ganze Lebensgeschichte Jesu für mythisch ausgegeben werden soll, sondern es sei nur Alles in ihr kritisch darauf anzusehen, ob es nichts Mythisches an sich habe. Wenn die altkirchliche Auslegung darauf ausgegangen sei, daß in den Evangelien erstlich Geschichte und zwar zweitens eine übernatürliche enthalten sei; wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen verworfen habe, jedoch nur, um desto fester an der ersten zu halten, daß in jenen Büchern lautere, wenn gleich natürliche Geschichte sich finde: so könne auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es müsse auch die andere Voraussetzung fallen gelassen und untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen.

Ist damit, nach des Verfasser Ansicht, die Erscheinung seines Werkes nicht bloß gerechtfertigt, sondern selbst nothwendig, so hält er gerade sich selbst aus dem Grunde für befähigt zu solcher Arbeit, weil ihm die nöthige innere Befreiung des Gemüthes und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen durch philosophische Studien früh zu Theil geworden sei. Zugleich erklärt er, daß er den innern Kern des christlichen Glaubens von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig wisse; Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung blieben in höheren geistigen Sinnen ewige Wahrheiten, so

sehr ihre Wirklichkeit als äußerlicher Vorgänge und geschichtlicher Thatsachen angezweifelt werden möge; und aus der Sicherheit dieser Ueberzeugung möge die Ruhe und Kaltblütigkeit seines kritischen Verfahrens erklärt werden.

In dem Werke selbst wird nun der Gang eingehalten, daß zunächst in der Einleitung die geschichtliche Ausbildung des mythischen Standpunktes für die evangelische Geschichte nachgewiesen wird. Betreffe die Differenz, welche sich bei höher steigenden Entwicklungs- und Bildungsstufen zwischen den Religionsurkunden und der neuen Bildung hervorthue, nur das Formelle der Darstellung, die der Sache unangemessen gefunden worden, so reichten die exegetischen Vermittlungsversuche noch aus; sobald sie dagegen an den wesentlichen Inhalt herantrete und finde, daß auch die Ideen und Grundansichten solcher Bücher selbst der fortgeschrittenen Bildung nicht mehr genügend gefunden werden, so verhalte sich die Auslegung entweder befangen, wenn sie sich gegen das Bewußtsein der zwischen der alten Urkunde und der neuen Bildung stattfindenden Differenz verblende, oder sie gestehe offen ein, daß sie das, was jene alten Schriftsteller erzählen, anders ansehe, als diese selbst es angesehen haben. Dieser letztere Standpunkt sei aber noch keineswegs ein Sichlossagen von den alten Religionsschriften.

Strauß erwähnt hierauf die verschiedenen Deutungen der Göttersagen bei den Griechen, die allegorische Schriftauslegung bei den Hebräern und unter den ältesten Christen, das Verfahren der Deisten und Naturalisten des vorigen Jahrhunderts, die natürliche Erklärungsweise der Rationalisten und Kant's moralische Schriftauslegung; er geht sodann auf die Entstehung der mythischen Erklärungsweise überhaupt und ihre Anwendung auf die Evangelien über, corrigirt die frühere theologische Anwendung des Mythusbegriffes auf die heilige Geschichte, weist die Möglichkeit von Mythen im Neuen Testament aus innern und äußeren Gründen nach und schließt mit der Begriffsbestimmung des Mythus und den Kriterien zur Auffindung des mythischen und unhistorischen Gehalts in der evangelischen Erzählung.

Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu, die des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu, die Betrachtung der Wunder, die Geschichte des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu bildet die eigentliche Füllung des Werkes, das gegebene Material für die kritische Untersuchung, in deren reiches Detail wir natürlich die Leser hier nicht einführen können. Aus der kritischen Analyse der evangelischen Geschichte bleibt als unbezweifelter Rest historischer Thatsachen nur dieß übrig, daß Jesus von Nazareth als religiös-sittlicher Reformator unter dem jüdischen Volke

auftrat und, nachdem er eine Zeitlang als solcher, unter offener Bekämpfung des herrschenden Pharisäerthums, sich als den von den Juden erwarteten Messias angekündigt hatte, unter Pilatus als Opfer des pharisäischen Hasses endete, während bei seinen Anhängern und Verehrern der nachhaltige Eindruck seiner Persönlichkeit und seiner Lehrwirksamkeit die Ueberzeugung wirkte, daß er unter ihnen fortlebe und in den Himmel erhoben worden sei.

In der Schlußabhandlung des Werkes wird der Versuch gemacht, das kritisch Vernichtete dogmatisch wiederherzustellen, und dieser Theil der Arbeit ist in Rücksicht auf das Resultat und den religiös-philosophischen Standpunkt des Verfassers der wichtigste. Jene Forderung, das durch die Kritik Aufgelöste für die Dogmatik wiederherzustellen, bemerkt Strauß, scheint zunächst nur eine Forderung des Gläubigen an den Kritiker zu sein, jedem von diesen beiden für sich aber nicht zu stellen. Der Gläubige als solcher, scheint es, bedürfe keiner Wiederherstellung des Glaubens, weil dieser in ihm durch keine Kritik vernichtet worden; der Kritiker als solcher nicht, weil er diese Vernichtung ertragen könne. Doch aber, hebt Strauß hervor, ist in jedem Glauben, der noch nicht Wissen ist, der Zweifel mitgesetzt; und nur aus dessen beständiger Niederhaltung geht ihm der Glaube hervor, der also auch ihm wesentlich ein wiederhergestellter ist. Ebenso aber, wie der Gläubige an sich Zweifler oder Kritiker, ist auch umgekehrt der Kritiker an sich der Gläubige, ist mit Achtung vor jeder Religion erfüllt, und namentlich des Inhalts der höchsten Religion, der christlichen, als identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit sich bewußt, und wird nun, nachdem er im Verlaufe der Kritik durchaus nur die Seite des Unterschieds seiner Ueberzeugung vom christlichen Geschichtsglauben hervorgekehrt hat, das Bedürfniß fühlen, nun ebenso auch die Seite der Identität zu ihrem Rechte bringen. Bisher, fährt der Verfasser fort, war Gegenstand der Kritik der christliche Inhalt, wie er in den geschichtlichen Urkunden als Geschichte Jesu vorliegt; nun dieser durch den Zweifel in Anspruch genommen ist, reflectirt er sich in sich, sucht eine Freistätte im Innern der Gläubigen, wo er aber nicht bloße Geschichte, sondern als in sich reflectirte Geschichte, d. h. als Bekenntniß und Dogma vorhanden ist. Und die gegen dieses letztere wieder erwachende Kritik ist nicht mehr historische, sondern dogmatische Kritik, und erst wenn er durch beide hindurchgegangen, ist der Glaube wahrhaft vermittelt oder zum Wissen geworden.

Sofort unterwirft Strauß den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu, die Lehre von der Person Christi, in ihren besondern geschichtlichen Erscheinungs- und Entwicklungsfor-

men als orthodoxe, als rationalistische, als eklektische (Schleiermacher'sche), als praktisch-symbolische (Kant'sche und de Wette-sche) und als orthodox-speculative Christologie einer scharfen Kritik, aus welcher er das letzte Dilemma gewinnt, daß aus einer speculativen oder philosophisch-dogmatischen Deduction der Begriffe die Wirklichkeit der geschichtlichen Daten keineswegs folge. Wenn (sagt er) der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben werde, so heiße dieß nicht soviel, daß sie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden sein müsse; das sei gar nicht die Art, wie die Idee sich realisire, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen sich vollständig, in allen übrigen aber nur unvollständig abzudrücken; sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebe sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das sollte keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solchen aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit?

Das dogmatische Resultat der Strauß'schen Kritik der evangelischen Geschichte ist in den folgenden Worten desselben zusammengefaßt: Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subject der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, die Idee der Gattung gesetzt wird; die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott; sie ist der Wunderthäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur im Menschen wie außer demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie, die Menschheit, ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende, gen Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit ein immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes der Himmel hervorgeht.

Dieß allein ist, nach dem Kritiker des Lebens Jesu, der absolute Inhalt der Christologie; daß dieser an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, gehöre (bemerkt Strauß) nur zur geschichtlichen Form derselben; zur Idee im Factum, zur Gattung im Individuum wolle

unsere Zeit in der Christologie zurückgeführt sein; eine Dogmatik, welche im Artikel von Christo bei ihm als Individuum stehen bleibe, sei keine Dogmatik, sondern eine Predigt.

Es ist dem Verfasser des „Lebens Jesu" vielfach der Vorwurf gemacht worden, daß seine Kritik ein blos negatives Resultat habe. Der Vorwurf ist begründet, und auch nicht begründet, wie man's nimmt. Im Sinne der Positiven par exellence, der Orthodoxen, die von der Kritik verlangen, daß sie den Pelz wasche und nicht naß mache, daß sie den Schein eines kritischen Verfahrens beobachte und hinterher doch Alles im bisherigen Stande lasse, ist der Vorwurf eines bloß negativen Resultats eine eitle Prätension. Aufzuzeigen und nachzuweisen, daß gewisse Dinge nicht so geschehen sein können, wie sie erzählt werden, ist gar wohl ein positives Geschäft. Und noch dazu schließt Strauß sein Werk mit einer dogmatischen Wiederherstellung des kritisch Vernichteten, mit welcher die Theologen schon könnten zufrieden sein, wenn sie nicht den eingefleischten Hochmuth besäßen, von ihren überlieferten Besitzthümern sich nicht das Mindeste nehmen zu lassen. Der Verfasser des „Lebens Jesu" ist noch orthodox gegen die Consequenzen, welche durch Weiterführung seines Standpunktes sehr bald genug gezogen worden sind, sowie er auch im Wesentlichen sich zum Hegel'schen System orthodox verhält.

Inzwischen ist der berufene Vorwurf nach einer andern Seite hin sehr wohl begründet. Strauß ist in seinem Werke insofern bei einem negativen Resultate stehen geblieben, als er sich begnügt, nachgewiesen zu haben, wie das in der evangelischen Geschichte Erzählte nicht das Leben Jesu in seinem historischen Verlauf gewesen sein könne, sondern eben nur die Bedeutung eines phantastischen Romans über das Leben Jesu habe, wobei freilich zugestanden wird, daß die Erzähler sich dessen nicht bewußt, sondern in der guten Meinung gewesen sind, wirkliche Geschichte zu schreiben. Strauß hat nur die eine Hälfte einer „kritischen" Darstellung des Lebens Jesu gelöst, die andere, recht eigentlich positive Aufgabe der rein historischen Betrachtung dagegen, nämlich aus dem Auflösungsprozeß der mythischen Lebensgeschichte das wirkliche Leben Jesu herzustellen, die eigentliche historische Persönlichkeit Jesu, was der Mann selber war, den wir als Stifter des Christenthums verehren, hat Strauß nicht dargestellt, obwohl hierzu in den Evangelien Elemente genug vorhanden sind, die der Kritiker nur gewissenhaft darauf ansehen durfte, um eine positive Reconstruction der Lebensgeschichte des wunderbaren Mannes von Nazareth zu Stande zu bringen. Und hier ist ein Boden, wo für einen andern kritischen Forscher noch reiche Lorbeeren zu erringen sind.

Die nächste Aufgabe der Evangelienkritik*) wird die sein, von dem Eindruck, welchen die Persönlichkeit Jesu auf Phantasie und Gemüth seiner Anhänger hervorgebracht und von der Auffassung, welche seine Lehre bei denselben gefunden hat, einen vorsichtigen Rückschluß auf die Denkweise und Lebensanschauung des Mannes selbst zu thun und in seinem Bewußtsein den Punkt aufzuzeigen, in welchem der Bruch mit dem Bewußtsein des Judenthums und Heidenthums enthalten war, und von welchem aus das welterneuernde und weltüberwindende Prinzip des Christenthums seinen individuellen Ausgang nahm. Diese praktische Seite des Lebens Jesu hat Strauß gänzlich unberücksichtigt gelassen und uur die theoretische Seite, nämlich die vom Bewußtsein der Kirche in dem Individuum Jesu angeschaute Idee als den Kern der evangelischen Geschichte betrachtet.

In dieser letztern Beziehung freilich hat Strauß der philosophischen Speculation seiner Zeit eine gewaltige und folgenwichtige, wenn auch im Prinzip und Resultat einseitige, Anregung gegeben, sofern er nämlich durch seine kritische Leistung und insbesondere durch die Schlußabhandlung seines Werkes die tiefere philosophische Begründung der Idee der Persönlichkeit aus dem Begriffe der wirklichen Menschheit, mit Beiseitelassen aller dogmatischen Illusionen und phantastischen Voraussetzungen, veranlaßt hat. Hat er freilich die Einseitigkeit begangen, die empirisch geschichtliche Persönlichkeit des Mannes von Nazareth von der idealen Ausbildung des kirchlichrn Christusbegriffes nicht bestimmt genug geschieden zu haben, so bleibt ihm doch, neben der eigentlich kritischen Leistung, das unbestreitbare Verdienst, in der Schlußabhandlung vom Standpunkt der Innerweltlichkeit Gottes aus geltend gemacht zu haben, daß die Menschwerdung Gottes als die Verwirklichung des Menschheitsbegriffes oder der Idee der Persönlichkeit zu fassen und die Realisirung dieses Begriffes auch als die Vollendung der Menschwerdung Gottes zu denken sei. **)

3. Kleinere Plänklergefechte des Kritikers.

Das Erscheinen des „Lebens Jesu" hatte für die persönlichen Verhältnisse von Strauß die Folge, daß er von

*) Man vergleiche hierüber die treffenden und geistvollen Bemerkungen von R. Haym, in dem Schriftchen: „Die Krisis unserer religiösen Bewegung", 1847, S. 27 ff.

**) Man vergleiche hierüber die Bemerkungen von Kasimir Conradi in der Schrift: Christus in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, 1839, S. XIII f.

seiner Repetentenstelle am theologischen Stift in Tübingen entlassen wurde und einige Monate daselbst als Privatmann lebte, bis ihm die Stelle eines Rectoratsverwesers am Lyceum in seiner Vaterstadt Ludwigsburg übertragen wurde, eine Stelle, welche er indessen schon im Herbst 1836 wieder verließ und sich nach Stuttgart begab, wo er die Ausarbeitung seiner „Streitschriften zur Vertheidigung der Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie“ vornahm, welche er in den Jahren 1837 und 1838 in drei Heften herausgab und worin er den thatsächlichen Beweis lieferte, daß nicht irgend eine Laune oder gar Frivolität, sondern der in ihm wirkende und treibende Lebensdrang des fortgeschrittenen Zeitbewußtseins mit innerer Nothwendigkeit ihn zu dem Werke getrieben habe.

Er habe zwar — erklärte Strauß — eine gründliche Abneigung gegen Alles, was Replik und Antikritik heiße, da er sich davon nicht viel Frucht versprechen könne. Wen sollten denn — fragt er — solche Gegenschriften auf andere Ansichten bringen? Die Gegner selbst? Nein! so einbildisch bin ich nicht, um mich der Hoffnung hinzugeben, diese frommen und gelehrten Männer werden ihre reiflich erwogenen Ueberzeugungen, bei welchen sie sich so wohl befinden, auf mein Zureden hin nun eiligst aufzugeben geneigt sein. Also das übrige Publikum? Von diesem werden diejenigen, welche wissenschaftlichen Sinn und Beruf haben, entweder durch den Eindruck des bestrittenen Werkes selbst in seiner Objectivität und in seinem innern Zusammenhange gewonnen; oder, wenn dieses nicht, so ist noch weniger ein abgerissenes polemisches Reden, das statt dem nothwendigen Gange der Sache selbst zu folgen, den zufälligen Wendungen des Gegners nachgehen muß, im Stande, einen günstigen Eindruck auf sie zu machen. Die Unkundigen und Nichtwissenschaftlichen aber wissen allerdings vielleicht an den hervorspringenden polemischen Ecken und Zacken die Sache eher anzufassen, als in der Rundung ihres wissenschaftlichen Zusammenhangs; allein das in Solchen und auf diese Weise geweckte Interesse wird seiner Natur nach nur ein oberflächliches und werthloses sein.

Da jedoch die Gefahr nahe lag, daß das Stillschweigen auf die vielen Angriffe der Gegner als Schwäche und Bewußtsein des Geschlagenseins oder doch als Bequemlichkeit ausgelegt würde, welche sich hinter den Schein eines stolzen Ignorirens verstecke; so glaubte Strauß nicht stillschweigen zu dürfen. Und da Theologen der verschiedensten Standpunkte sich über das Werk geäußert hatten, so dachte er die Vertheidigung desselben mit einer Charakteristik dieser Stand-

punkte zu verbinden, von welchen aus es angegriffen worden war. In Bezug auf den Ton dieser Streitschriften hoffte Strauß die Abwege zu vermeiden, in welche seine Gegner größtentheils gerathen seien. Er werde persönlich sein, sofern er es sich angelegen sein lasse, die wissenschaftliche Persönlichkeit seiner Gegner zu zeichnen. Und wenn seinen Gegnern diese Art von Persönlichkeit als unerlaubt, dagegen, wie ihre Schriften zum großen Theil zeigen, die Verdächtigung der religiösen und moralischen Persönlichkeit des Gegners als erlaubt erscheine, so sei er umgekehrter Ansicht.

Das erste Heft nahm den Professor Steudel in Tübingen vor, an dessen theologisch-literärischer Persönlichkeit er die „Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage" zur Anschauung brachte. Steudel, ein ehemaliger akademischer Lehrer von Strauß, war der Erste gewesen, der als Gegner von Strauß auftrat und mit fanatischer Heftigkeit das Werk desselben aus einer irreligiösen und frivolen Gesinnung abgeleitet hatte. Strauß verhielt sich nicht bloß defensiv gegen dessen Angriffe, sondern trug auch den Kampf in seine eignen Grenzen über, indem er dessen seichte und haltlose Schriftauslegung in ihrer Blöße darlegte und gelegentlich eine Menge treffender Bemerkungen über den modernen Supranaturalismus machte.

Das zweite Heft behandelt „die Herren Eschenmayer und Menzel." Der Erstere, Professor in Tübingen, hatte in einer Schrift: „der Ischariotismus unserer Tage" das Strauß'sche Werk als das eines religiösen Ischarioth bezeichnet, und wird dafür nun mit scharfer Polemik von Strauß als ein frömmelnder Phantast charakterisirt, dem es unbequem komme, daß aus der evangelischen Geschichte, auf welcher als einem Ruhepolster seine faule Vernunft sich Jahre lang gewälzt, auf einmal kritische Stacheln hervorgetrieben würden. Der Zweite unter den Genannten hatte zwar nur gelegentlich seiner Galle gegen Strauß Luft gemacht; da sich derselbe jedoch seit Jahren als kritischer Schreier und Großinquisitor geberdet hatte, so wollte Strauß die Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ihn einmal für seine langjährigen Sünden gründlich zurechtzuweisen, indem er die kritische Stellung desselben im Allgemeinen charakterisirt und ihm besonders die Persönlichkeit seiner Kritiken, die Ungerechtigkeit gegen den Charakter der Autoren und die unmittelbare Anwendung eines moralisch-patriotischen Maaßstabes auf wissenschaftliche Leistungen zum Vorwurf macht und seine Ungründlichkeit, Oberflächlichkeit und Anmaßlichkeit gebührendermaßen an den Pranger stellt.

Im dritten Heft der Streitschriften charakterisirt Strauß die Berliner evangelische Kirchenzeitung, die Berliner Jahr-

bücher für wissenschaftliche Kritik und die theologischen Studien und Kritiken nach der Stellung, welche sich diese Zeitschriften zum „Leben Jesu“ gegeben hatten. Die erstere verhält sich zu jeder Kritik auf religiösem und theologischem Boden mit fanatischer Intoleranz und stellt die Resultate der biblischen Kritik als aus Irreligiosität oder religiösem Indifferentismus hervorgegangen dar. In den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, dem Organ der Hegel'schen Schule, hatte Bruno Bauer, der damals noch Orthodoxie mit Hegelscher Philosophie zu vereinigen strebte, sich in eine hochtrabende Polemik gegen das „Leben Jesu“ eingelassen, wofür er von diesem mit schlagender Gewandtheit zurechtgewiesen wird. Bei dieser Gelegenheit sprach sich Strauß ausführlich aus über das allgemeine Verhältniß der Hegel'schen Philosophie zur theologischen Kritik, über Hegels Ansicht von dem historischen Werth der evangelischen Geschichte, über die verschiedenen Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie. Ein Sendschreiben an Professor Ullmann in Heidelberg, den Herausgeber der theologischen Studien und Kritiken, und einige Bemerkungen über Julius Müller's Rezension des Strauß'schen Lebens Jesu in der letztgenannten Zeitschrift schließen das dritte Heft der Streitschriften, die dem Verfasser den Ruhm eines ebenso gründlichen, als gewandten und fruchtbaren Polemikers erworben haben.

Das Jahr 1839 führte den Kritiker, freilich nur auf kurze Zeit, auf den Schauplatz des öffentlichen Lebens. Es war ihm nämlich von der liberalen Regierung in Zürich eine theologische Lehrstelle an der Hochschule zu Zürich angeboten worden, die er auch anzunehmen kein Bedenken trug, ohne jedoch zum Antritt derselben zu gelangen. Die dortige reactionäre Partei benutzte nämlich die vermeintliche „Religionsgefahr“, um das Volk in eine solche künstliche Aufregung zu versetzen, daß die Regierung den kaum Berufenen wegen Untauglichkeit wieder in Ruhestand zu versetzen für gerathen fand.

Dasselbe Jahr brachte einige weitere literarische Zeugnisse von Strauß' literarischem Genius. Er hatte nämlich bereits im Jahr 1838 im „Freihafen“ eine Abhandlung über „Vergängliches und Bleibendes im Christenthume“ veröffentlicht, welche er mit der bereits früher erwähnten, in den hallischen Jahrbüchern (1838) erschienenen Charakteristik des liebenswürdigen Justinus Kerner unter dem Titel: „Zwei friedliche Blätter“ (1839) herausgab.

Die erstere Abhandlung, nebst der Vorrede zu den friedlichen Blättern ist es, welche uns hier zunächst interessirt, sofern sie sich an die christologische Schlußabhandlung zum

Leben Jesu anschließt und das Prinzip der modernen Weltanschauung, als den Gedanken der Innerweltlichkeit Gottes, zu deduciren sucht. Im Vorworte zu den „friedlichen Blättern" sucht Strauß insbesondere, gegenüber der weitverbreiteten materialistischen Denkart, die Wahrheit und Wirklichkeit der Idee klar zu machen. Der Ausdruck: „nur eine Idee" sei geläufig geworden, als ob die Idee zunächst neben dem Nichts zu Hause wäre; es gelte für ausgemacht, daß eine bloße Idee keine geschichtliche Epoche herbeizuführen, noch weniger den Einzelnen zur Seligkeit zu führen vermöge, und dagegen werde auf das Ereigniß, das äußerliche Geschehen gedrungen und ihm allein alle Macht zu wirken und zu beseligen zuerkannt. Die Vorstellung, daß der Messias nicht sterben werde, sollte unfähig sein, den Glauben der Jünger an die Auferstehung ihres Christus erzeugt und damit ihren gesunkenen Muth wieder belebt zu haben; die Idee, daß die Menschheit der Gottmensch, das wahrhaft Menschliche das Göttliche sei, sollte nicht die Kraft haben, den Menschen sittlich zu kräftigen und ihm den innern Frieden des Gemüths zu sichern; und mit einem Christus, der nur ebenso Gottmensch sei, wie alle andere Menschen es gleichfalls, sei die religiöse Vorstellung nicht befriedigt.

Strauß erläutert nun, es sei seine in der Schlußabhandlung zum Leben Jesu ausgesprochene Ansicht von Christus keineswegs so zu verstehen, als sollte die Menschheit als unterschiedlose Masse nach allen ihren Theilen in gleicher Einheit mit dem Göttlichen sein; er fasse vielmehr die Menschheit als eine zwar gleichartige, aber in sich vielfach unterschiedene Allgemeinheit, deren geistiger Gehalt und göttliche Ausstattung zwar überall zum Grunde, aber nicht überall zum Tage liege, vielmehr nur auf einzelnen Punkten zur vollen Wirksamkeit komme, um von ihnen aus auch an allen andern Stellen sich möglichst in's Leben zu rufen. Und dieß seien denn jene Knotenpunkte, jene Höhen der Menschheit, auf welchen die Individuen stehen, in denen das Zusammentreffen natürlicher Begabung mit freier Selbstbestimmung ungewöhnliche Kräfte zum Dasein und zur Reife bringe. Von diesem Gesichtspunkt aus, glaubt nun Strauß, müsse vom jetzigen Standpunkt des Bewußtseins aus die geschichtliche Persönlichkeit Jesu aufgefaßt werden.

Freilich verhehlt er nicht, daß es von Anfang an im Christenthum, wie es zuerst in der Welt auftrat, anders war. Ein göttliches Wesen war aus dem jenseitig vorgestellten, streng von der Erde geschiedenen Himmel zu dieser herniedergestiegen und war hier in vollständiger Wirklichkeit Mensch geworden, als solcher geboren, aufgewachsen, gewandelt, und endlich gestorben. Waren so allerdings beide Welten verei-

nigt, das Göttliche ein wirklich Menschliches und Irdisches, das Irdische und Menschliche ein wahrhaft Göttliches geworden, so war doch die Vereinigung nur auf einem einzigen Punkt in absoluter Weise vollzogen: nicht das wahrhaft Menschliche als solches überhaupt, sondern dieses Menschliche ausschließlich hatte die Dignität des wirklich Göttlichen, während das Göttliche für alle übrigen Punkte seine Jenseitigkeit beibehalten hatte, so daß also die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen in der Person Jesu eine Ausnahme von der Regel, ein Wunder war und das Christenthum gewissermaßen das Diesseitigwerden des Göttlichen unter Voraussetzung seiner Jenseitigkeit ist.

Auf dem Standpunkt der modernen Weltanschauung erscheint nun, nach Strauß, das Jenseits nicht bloß auf Einem Punkte, sondern auf allen in das Diesseits hereingezogen; statt Eines Gottmenschen schauen wir in allen wahrhaft Menschlichen das Göttliche an. Doch man besteht von Seiten der Orthodoxie darauf, dieß sei eben nicht mehr christlich, vielmehr diese neue Weltanschauung die Negation der christlichen, deren specifische Eigenthümlichkeit eben die einzige und ausschließliche Stellung des Gottmenschen, gegenüber von der übrigen Menschheit wäre. Es kommt aber, hebt Strauß am Schluß seiner ausführlichen Vorrede hervor, freilich darauf an, ob man den Begriff des Christenthums enger oder weiter fasse, ob man, um ihn zu finden, bei seiner ersten geschichtlichen Erscheinungsform stehen bleibe, oder auf das belebende und vorwärts treibende Prinzip des Christenthums reflectire, dessen göttliche Energie sich eben darin bethätigte, daß es nicht in seiner ersten Gestalt verblieben, sondern in gesundem Wuchse aus ihr herausgetreten und zu höhern Gestaltungen fortgeschritten ist; dann ist unsere heutige Weltanschauung, wenn man den Ausdruck richtig verstehen will, christlicher, als die urchristliche selbst.

In der Gegenwart — dieß wird von Strauß in dem Aufsatze: „Vergängliches und Bleibendes im Christenthume" entschieden betont — scheiden sich zwei Weltanschauungen: Entweder müssen wir in allem Endlichen in verschiedenem Grade, nach den verschiedenen Stufen seiner Lebendigkeit und Geistigkeit, die authentische Offenbarung Gottes und in der Menschheit namentlich seine wahre Menschwerdung sehen, und dann kann aus dieser Gesammtheit kein einzelnes Individuum mit ganz eigenthümlichen Ansprüchen heraustreten; oder glauben wir eine solche Würde allem Endlichen versagen zu müssen, so ist sie damit auch jedem einzelnen endlichen, insbesondere menschlichen Wesen versagt.

Unsere Zeit, bemerkt Strauß, schlägt deutlich die erstere Richtung ein, die nicht etwa bloß der Philosophen Geheim-

niß, sondern als dunkler Drang allgemeiner Geist der Zeit geworden ist, die keine Kirchen mehr zu bauen, sondern nur Denkmale für große Männer, für erhabne Geister zu gründen versteht. Die Richtung dieser Zeit geht dahin, die Offenbarung Gottes in allen den Geistern zu verehren, welche belebend und schöpferisch auf die Menschheit eingewirkt haben. Der einzige Cultus, man mag es nun beklagen oder loben, aber läugnen wird man es nicht können, der einzige Cultus, welcher den Gebildeten dieser Zeit aus dem religiösen Zerfalle der letzten übrig geblieben, ist der Cultus des Genius.

Dieser ist es nun, den Strauß in der zweiten Hälfte des „Vergänglichen und Bleibenden im Christenthume" proclamirt. Zeigt sich der Genius in der Harmonie aller Seelenkräfte und der ungetrübten Spiegelklarheit der Seele; in der großen Idee, welche den Grundton seines Lebens bildet, von welcher all' sein Denken, Reden und Handeln ausgeht; in der gewaltigen Wirkung auf seine Umgebungen und in den umfassenden Einwirkungen auf die Nachwelt: wo war dieß Alles in höherem Maße vorhanden, als bei Jesus? Das Prädikat des Genius verdient nur, wem es gelingt, eine Aufgabe zu lösen, an der sich Vor- und Mitwelt vergeblich zerarbeitet hatte, d. h. die Menschheit von dem Drucke eines Räthsels, einer Unzulänglichkeit zu erlösen. Und es wird Einer in um so höheren und wahreren Sinne erlösend wirken, je inhalts- und umfangreicher, je wesentlicher für das Wohl der Menschheit die Aufgabe ist, welche zu lösen ihm gelingt.

Wie nun unbestritten keine Genien der Menschheit einen so wesentlichen Dienst erwiesen haben, als diejenigen, welche den Blick der Völker nach oben gerichtet haben und sie lehrten, die Macht, Weisheit und Liebe, die über allem Dasein waltet, immer tiefer und richtiger zu empfinden, zu erkennen und zu verehren, so tritt in dem Chor der Genien der Religionsstifter voran, und sofern das Christenthum als die vollkommenste Religion anerkannt ist, gebühren dem Stifter desselben die Erstlinge derjenigen Verehrung, welche wir dem Genius darbringen. Indem das religiöse Gebiet als ein den übrigen zwar beigeordnetes, in der That jedoch als das centralste und innerlichste von allen sich darstellt, nimmt Jesus eine Stellung ein, die ihn einerseits im Kreise des wahrhaft Menschlichen hält, anderseits aber innerhalb dieses Kreises ihm diejenige Stelle anweist, wo Göttliches und Menschliches am unmittelbarsten in einander greifen, so daß er uns nicht blos dem Grade nach höher, als andere Genien steht, sondern einer ganz andern Art angehört, als alle diejenigen, welche die Weltgeschichte sonst als Helden der

Kriegs- und Staatskunst, der Wissenschaften und Künste preist.

Bei jedem Genie und dessen Leistungen sind nun aber zwei Bestandtheile zu unterscheiden: ein persönlicher und ein geschichtlicher; jedes Genie steht ebenso für sich, als es auf den Schultern der Vergangenheit steht, und in der letztern Hinsicht sind allerdings die früheren, auch bei gleichem Grade persönlicher Ausstattung, gegen die späteren im Nachtheil. Eine Ausnahme macht indessen das religiöse Gebiet: in welchem sich als das Höchste doch jedenfalls diejenige Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein ergibt, vermöge welcher das Erstere in allen seinen Bewegungen sich rein von dem Letztern bestimmt und dieses Bestimmtwerden durch das Göttliche zugleich als seine eigenste Selbstbestimmung weiß und empfindet. Ist nun in Jesus diese Einheit wirklich gewesen, so ist in ihm innerhalb des religiösen Gebietes das Höchste erreicht, über welches keine Zukunft hinausgehen kann, indem alle im Laufe der geschichtlichen Entwicklung später hervortretenden Läuterungen des Prinzips sich zu dessen erster Aufstellung durch Jesus als unendlich kleine Größen verhalten und die Urheber jener Weiterbildungen nur Sandkörner reichen können zu dem ewigen Bau, zu welchem Jesus den mächtigen Grundstein gelegt hat.

Dieß ungefähr waren die wesentlichen Grundgedanken jener Abhandlung in den „zwei friedlichen Blättern.“

Der Gedanke einer solchen neuen Aristokratie des Geistes traf damals, als ihn Strauß aussprach, bei nicht Wenigen das Herz ihres religiösen Bewußtseins; der Geniencultus wurde vielfach als die Offenbarung des modernen Zeitgeistes, als die Religion unsers Jahrhunderts proclamirt und mit Begeisterung auf die großen geistigen Herren der Weltgeschichte hingewiesen, als die Apostel des ewigen Geistes ohne Kutte und Talar.

Eine besondere Bedeutung erhielt indessen die Strauß'sche Verkündigung des Geniencultus bei Gelegenheit des im Frühling des Jahres 1839 in Stuttgart stattgehabten Schillerfestes. Der würdige, nun verblichene Gustav Schwab hielt bei Enthüllung der Schillerstatue die Festrede, worin er zwar nicht jenem aristokratischen Zuge durchaus huldigte und sich sogar ausdrücklich dagegen verwahrte, daß ein Götzendienst gefeiert würde, wenn der Liebe und Verehrung der Menschen die Statue Schiller's als ein Wallfahrtsbild hingestellt und der Verkünder der Anmuth und Würde, der für den Sieg der wesentlichen Schönheit im Weltall gekämpft habe, in seinem dort aufgestellten Bilde von den Anwesenden mit entblößtem Haupte begrüßt werde. Doch aber berief

sich der Redner auf die Worte Schiller's, welche die Idee des Geniencultus andeuten: „Kann ein Mensch das Heilige repräsentiren, so hat er Majestät, und wenn auch unsere Kniee nicht nachfolgen, so wird doch unser Geist vor ihm niederfallen; aber er richtet sich schnell wieder auf, sobald nur die kleinste Spur menschlicher Schuld an ihm sichtbar wird. Die schöne Seele kennt kein süßeres Glück, als das Heilige in sich auch außer sich verwirklicht zu sehen und in der Sinnenwelt ihren unsterblichen Freund zu umarmen."

Gegen die Strauß'sche Ansicht vom Geniencultus ist nun aber von anderer Seite *) mit allem Recht ein Gewicht darauf gelegt worden, daß über dieser allgemeinen Aristokratie des Geistes die geistige Demokratie nicht zu vergessen sei, welche im Besitze des Göttlichen die Genien nicht verehrt, denn sie sind von ihr bestellt, sondern sie nur ehrt, indem sie sie bestellt, und diese geistige Demokratie, im Cultus begriffen, sei die Gemeinde, in welcher Christus nicht als Genius, sondern als Geist der Gemeinde, nicht als bevorzugte Person, sondern als in der Gemeinde Allen mitgetheiltes Heil verehrt wird. Und in diesem Sinne, sagt Ruge, sei Christus vielmehr die Aufhebung des Geniencultus, indem er seine ausschließliche Stellung dadurch verliere, daß er als heiliger Geist die Gemeinde vollkommen durchdringe; jeder Genius bliebe nur profan, vor der Thüre des Geistes, wenn er bloß der angefangene Prozeß sei und nicht auch der fortgesetzte allgemeine Prozeß, d. h. Geist würde.

Außer der erwähnten Abhandlung über Vergängliches und Bleibendes im Christenthume ist aus dem Jahre 1839 noch die in den hallischen Jahrbüchern in mehreren Artikeln erschienene und gleich darauf in den „Charakteristiken und Kritiken" wieder abgedruckte Abhandlung über „Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit" zu erwähnen. Die Charakteristik dieser beiden großen Theologen, den selbstständigsten unter den neuern Dogmatikern, ist ein Meisterstück in ihrer Art, mit eben so tiefer Pietät und verständnißinnigem Eindringen in die Eigenthümlichkeit beider Heroen, als freier kritischer Unbefangenheit in der Hervorhebung ihrer beiderseitigen Einseitigkeit und wissenschaftlichen Gebrechen abgefaßt, so daß jüngere Theologen, die eine nähere Bekanntschaft mit Daub und Schleiermacher suchen, ohne noch ihre Schriften selbst einem eindringenden Studium unterwerfen zu können, hier den glücklichsten und sichersten Wegweiser finden.

---

*) Nämlich von Ruge, in den hallischen Jahrbüchern, 1839, Nr. 126, S. 1001 u. ff., wiederabgedruckt in Ruge's gesammelten Schriften, 3. Theil, S. 214 ff. (erste Auflage).

4. Die Kritik der christlichen Glaubenslehre.

In den Jahren 1840 und 1841 erschien das zweite, mit größter Spannung erwartete Hauptwerk von Strauß, unter dem Titel: „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt," in zwei Bänden, ein Werk, dessen Gedanke — wie Strauß in der Vorrede versichert — schon vor dem Plane zum Leben Jesu in ihm entstanden, in der Ausführung von diesem überholt und auf einige Zeit in den Hintergrund gedrängt worden war.

Dieses Werk trägt nicht mehr, wie sonst jede Dogmatik, das unterscheidende Gepräge der Confession des Verfassers, da nach dessen Ansicht die confessionellen Unterschiede auf dem Gebiete der Wissenschaft zu gänzlicher Bedeutungslosigkeit herabgesunken seien. Wo um Autonomie oder Heteronomie gestritten wird, sagt Strauß, da kann die Nebenfrage, ob das Prinzip dieser Heteronomie die Kirche oder die heilige Schrift sein solle, nur ein schwaches Interesse erregen; und ebenso muß es als verschwendete Mühe erscheinen, um einzelne nähere Bestimmungen an den Lehren von Erbsünde, Rechtfertigung, Sacrament u. s. f. sich zu zanken, wo das Ganze dieser Lehren mitsammt der Weltanschauung, die ihren Boden bildet, in Frage gestellt ist. Der Standpunkt des christlichen Glaubens überhaupt tritt dem der modernen Wissenschaft und Bildung als Gegensatz gegenüber.

Indem der Verfasser der Entstehung und Ausbildung jedes Dogma Schritt für Schritt bis zum Höhepunkt seiner kirchlichen Entwicklung folgt, sucht er zugleich darin die Keime des Verfalles aufzuzeigen, und diese Auflösung des Dogma ebenfalls durch alle Stadien ihres Verlaufes bis auf die Gegenwart zu verfolgen. Die Strauß'sche Dogmatik ist also weder das, was man gewohnt oder gemeint ist, von einer Dogmatik zu erwarten, noch ist das Werk eine wissenschaftliche Dogmengeschichte, als deren glänzendes Muster man es hin und wieder aufgestellt hat.

Beides hat Strauß in diesem Werke weder geleistet, noch auch nur beabsichtigt; er wollte nur eine Kritik der Dogmen am Faden ihrer geschichtlichen Entwicklung geben; nur unter dem Gesichtspunkt der Kritik betrachtet er die Dogmengeschichte und die Dogmatik, und zwar nicht der Kritik, wie sie von dem Einzelnen geübt werde, sondern der Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich vollziehe. Die subjective Kritik des Einzelnen, sagt Strauß, ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann;

die Kritik, wie sie im Lauf der Jahrhunderte sich objectiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen.

Strauß bemerkt ausdrücklich, seine Arbeit solle der dogmatischen Wissenschaft das leisten, was einem Handlungshause die Bilanz leiste, nämlich eine Uebersicht über den dogmatischen Besitzstand in unsern Tagen, damit eine genaue Einsicht gewonnen werde, wie sich die Activa zu den Passiven verhalten, damit dann das übrig gelassene schmale Stück Landes um so emsiger angebaut, der mäßige Rest des Besitzes um so sorgfältiger zu Rathe gehalten werde; und brächte (so schließt die Vorrede) das Buch auf dem dogmatischen Gebiete eine ähnliche Wirkung hervor, wer hätte ein Recht, es zu verwünschen?

So hat er denn in diesem wahrhaft gelehrten und an dogmen-geschichtlichen Untersuchungen reichen Werke ein unermeßliches Material mit bewundernswürdigem Fleiß für diesen Zweck zusammengebracht, und indem er soviel als möglich die geschichtlichen Autoritäten selbst reden ließ und das historisch Gegebene mit ordnender Hand zusammenfaßte, durch meisterhafte dialektische Kunst, kritische Schärfe und Feinheit sein historisches Mosaik zu einem planvoll abgerundeten Ganzen ausgearbeitet, welches in seiner Art als ein Meisterstück dasteht.

Die Einleitung beschäftigt sich mit den verschiedenen Stellungen der Philosophie zur Religion, je nach der wechselnden Auffassung beider. Es waren — so beginnt der Verfasser — schöne, hoffnungsreiche Friedenstage für die Theologie, mit welchen das vierte Jahrzehnd unsers Jahrhunderts sich eröffnete; dem langen Hader zwischen Philosophie und Religion schien durch Verschwägerung beider Häuser ein glückliches Ziel gesetzt, und das Hegel'sche System wurde als das Kind des Friedens und der Verheißung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu dessen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen sollten; Weltweisheit, die stolze Heidin, unterwarf sich demüthig der Taufe und legte ein christliches Glaubensbekenntniß ab, wogegen der Glaube seinerseits keinen Anstand nahm, ihr das Zeugniß vollkommener Christlichkeit auszustellen und sie der Gemeinde zu liebreicher Annahme angelegentlich zu empfehlen. Heitern Muthes ließ jetzt die theologische Jugend die Natter des Zweifels um Kopf und Busen spielen, des Besitzes der Zauberformel gewiß, sie zu bannen; und selbst in den Kreisen eifernder Rechtgläubigkeit erblickte man Wendungen und Waffen, die aus den Uebungsplätzen und Rüstkammern der Philosophen entlehnt waren.

Dieser rührende und naive Friedenszustand zwischen Glauben und Philosophie dauerte jedoch nur kurze Zeit. Die aus dem Schooße der herrschenden Philosophenschule hervorgehenden negativ kritischen Arbeiten öffneten den Gläubigen die Augen, die Hegel'sche Schule selbst spaltete sich in eine rechte oder orthodoxe und eine linke oder heterodoxe Seite, welche letztere eine christliche, mithin beschränkte Philosophie als ein dem Begriffe der Philosophie universelle Wissenschaft zu sein, widersprechendes Unding erklärte. So stand der Gegensatz von Glauben und Wissen bald in seiner ganzen Schroffheit wieder da. Den Grund dieses Wechsels der Stellung zwischen Religion und Philosophie findet Strauß in der Verschiedenheit der Begriffe, welche theils von Religion überhaupt in ihrem Verhältniß zur Philosophie, theils von der christlichen Religion insbesondere in ihrem Verhältniß zur modernen Speculation sich bildeten.

Diese Partie des Werkes ist nun offenbar die schwächste, indem es den betreffenden Ausführungen an Gründlichkeit und den Begriffsbestimmungen an Schärfe fehlt. So z. B. hat Strauß die Frage nach dem Wesen und der Wurzel der Religion im menschlichen Geiste ganz umgangen und die Religion ohne Weiteres mit ihren geschichtlichen Erscheinungsformen identisch genommen. Der Frage, ob das Christenthum ein System der Immanenz, oder der Transscendenz, d. h. der Innerweltlichkeit und Diesseitigkeit oder der Außerweltlichkeit und Jenseitigkeit Gottes sei, bricht Strauß die Spitze ab, indem er sich für beides entscheidet.

Es ist — spricht er sich aus — gleich einseitig, im Christenthum nur die Einheit der beiden Naturen und Welten, der menschlichen und der göttlichen, oder nur die Trennung beider sehen zu wollen. Daß dasselbe von dem Monismus der neueren Speculation weit entfernt ist, liegt in seiner ganzen Construction deutlich genug vor Augen, in welcher der Punkt der Einigung jener beiden Seiten gar leicht in's Unmerkliche verschwinden kann. Dessenungeachtet jedoch ist es eben dieser verschwindende Punkt, dem es seine weltgeschichtliche Macht verdankt. Denn der Dualismus von Göttlichem und Menschlichem, der intelligibeln und der sinnlichen, der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt war lange vor dem Christenthum auf's Schärfste ausgebildet, ohne daß irgend eine Kraft zur religiösen Wiedergeburt der Welt zu finden gewesen wäre. Erst die in der Person Christi vollzogene Verbindung beider Seiten zeugte neues geistiges Leben.

Die Frage, ob der Inhalt der modernen Weltanschauung Gemeingut Aller werden könne oder ob die große Menge fortwährend mit der kirchlichen Form des Christenthums sich

werde begnügen müssen; ob die Kluft zwischen Glauben und Wissen fortbestehen solle oder fallen müsse; diese Frage, deren Lösung doch mit zur Aufgabe seines Werkes gehörte, hat der Verfasser umgangen. Er meint, wer den Geist nicht in sich habe, der habe ihn außer sich; wer sich nicht aus sich selbst zu bestimmen vermöge, der suche die Bestimmung bei einer Autorität; wer zum Vernunftglauben noch nicht reif sei, der bleibe beim Offenbarungsglauben; und hier sei eine Kluft zwischen zwei Klassen der menschlichen Gesellschaft, den Wissenden und dem Volke, d. h. den Nichtphilosophirenden unter den höheren wie den niederen Ständen, befestigt, die sich vielleicht niemals ausfüllen werde.

Strauß verlangt nur, daß Jeder den Andern seine Straße ziehen lasse; falsche Vermittlungsversuche seien schon genug gemacht, nur Scheidung der Gegensätze könne weiterführen. Gleichwohl hatte er aber kurz vorher behauptet, es sei weder dem Theologen zuzumuthen, die Volksvorstellungen der theologischen Ueberlieferung so ruhig für unverbindlich erklären zu lassen, noch dem Philosophen, die für falsch erkannten theologischen Vorstellungen ihres praktischen Nutzens wegen zu toleriren! So widerspricht sich hier Strauß selber. Ohnedieß aber würde ein solcher Dualismus die Bedeutungslosigkeit beider Standpunkte für die Wahrheit voraussetzen!

Auf die Einleitung folgt die Kritik der sogenannten Apologetik, d. h. der formalen Grundbegriffe der christlichen Glaubenslehre, nämlich der Offenbarung und ihrer Stützen, der Wunder und Weissagungen, der heiligen Schrift und der Tradition, der Inspiration der heiligen Schrift u. s. f. In dem Geschäfte, die Widersprüche in diesen Begriffen und ihre innere Unhaltbarkeit aufzulösen, hat Strauß seine kritische Meisterschaft und dialektische Gewandtheit in ausgezeichneter Weise bewährt. Diese Schanzpfähle der gläubigen Reflexion — sagt in dieser Beziehung ein geistvoller Rezensent der Strauß'schen Dogmatik mit allem Recht — ein für allemal ausgezogen und zum Scheiterhaufen für die Orthodoxie aufgeschichtet zu haben, ist ein Verdienst, das auch nach den bedeutenden Leistungen seiner Vorgänger für sich allein hinreichte, den Namen des Verfassers für immer in die Annalen der Dogmengeschichte einzuschreiben.

Den Uebergang zu der Kritik des materialen Inbegriffes der christlichen Glaubenslehre oder der eigentlichen Dogmatik macht Strauß durch die Bemerkung: wie der Mensch als unmittelbarer, noch nicht vernünftig Durchgebildeter das Prinzip des absoluten Wissens und Thuns als Offenbarung außer sich gehabt, so trete nun auch der Inhalt dieses absoluten Wissens dem Inhalte seines Selbst- und Weltbewußtseins als ein Anderes gegenüber; während die wissenschaft-

liche Betrachtung das Absolute im Endlichen zu fassen wisse, das Jenseits in das Diesseits hereinzuziehen verstehe und die Zeit als die sich verwirklichende Ewigkeit begreife, bleibe für die nichtwissenschaftliche Vorstellungsweise von der nicht in ihrer Göttlichkeit begriffenen Wirklichkeit oder, was dasselbe, von der nicht in ihrer Wirklichkeit begriffenen Gottheit ein Rest absoluten Inhaltes übrig, den sie, weil sie ihn im Diesseits nicht unterzubringen wisse, in ein Jenseits hinüberstelle und auf die weltliche Wirklichkeit als ein Anderes beziehe, so daß sich dieser absolute Inhalt für die nicht wissenschaftliche Vorstellung in eine Seite des reinen An- und Fürsichseins und eine Seite des Seins für die Welt unterscheide.

Dem von der Zeit unberührten göttlichen Wesen gegenüber gliedere sich sein Heraustreten in die Erscheinung nach den Momenten der Zeit; nämlich der Vergangenheit gehöre das Gesetzt- oder Geschaffenwordensein der Welt und der Zeit durch das Absolute; der Gegenwart ihr fortwährendes Bezogensein auf dasselbe, und der Zukunft der Rückgang der Zeit in die Ewigkeit. Wie aber das religiöse Vorstellen nicht allen absoluten Inhalt, den es fühlt, in der Welt verwirklicht finde, so vermöge es gleicherweise nicht Alles in der Welt als Verwirklichung des Absoluten zu begreifen; so habe ihm mithin die Welt in ihrem Bestehen neben ihrer Angehörigkeit an Gott zugleich eine von ihm abgekehrte Seite, die erst verschwinden müsse, ehe von ihrer Wiedervereinigung mit Gott die Rede sein könne. So folge auf den göttlichen Schöpfungsact in der Vergangenheit ein Gegenstoß von Seiten der Welt, mittelst dessen sie von Gott abfiel; in der Gegenwart trete der göttlichen Erhaltung und Mitwirkung das bloß zugelassene Böse gegenüber, in der Zukunft dagegen stehe der im Argen liegenden Welt ein furchtbarer Scheidungsprozeß bevor.

Darauf gründet denn Strauß sofort seine Eintheilung des ganzen dogmatischen Materials für den Zweck seiner Kritik.

Im ersten Theile der Arbeit wird das Dasein Gottes und die Beweise für dasselbe, die Lehre von der Dreieinigkeit, der Persönlichkeit und den Eigenschaften Gottes einer kritischen Analyse unterworfen. Schließt nun das Verfahren von Strauß allerdings mit einem für den Standpunkt der kirchlichen Vorstellung vorwaltend negativen Resultate; so würde man doch irren, wenn man vermuthen wollte, daß hinter der durch die Kritik vorgenommenen Auflösung jener Vorstellungen überhaupt gar kein positives Resultat verborgen wäre.

Um nur Einiges anzuführen, so stellt Strauß z. B.

als den Begriff, zu welchem die Kritik des sogenannten kosmologischen Beweises für das Dasein eines überweltlichen und jenseitigen Gottes hinführt, den Begriff der Weltsubstanz auf. Dem gemeinen Vorstellen — heißt es — erscheint die Welt als ein Aggregat einzelner, gegeneinander zufälliger Dinge und weiterhinauf Gesetze; das begreifende Erkennen negirt diese Dinge als für sich bestehende Einzelnheiten und steigt zu der allgemeinen Einheit auf, welche dieselben ebenso aus sich heraus, wie in sich zurückversetzt, d. h. die sich zu ihnen als die Substanz zu den Accidentien verhält.

Ferner wird die Aermlichkeit des sogenannten physiko-theologischen und teleologischen Beweises und der damit zusammenhängenden äußerlichen Naturbetrachtung von der Kritik preisgegeben und an das Denken die Forderung gestellt, sich bis zu dem Punkte zu erheben, daß es den ganzen Standpunkt einer solchen außerhalb der Natur entworfenen und ihr eingepflanzten Zweckbeziehungen verlasse und die Idee des Lebens als den sich von innen heraus seine Mittel schaffenden, sich selbst verwirklichenden Zweck begreift.

Den ganzen Abschnitt von den Beweisen, welche der Standpunkt der dogmatischen Vorstellung für das Dasein ihres Gottes zu führen versucht hat, schließt der Kritiker mit dem treffenden und klaren Endresultate: Wie das kosmologische Argument Gott als das Sein in allem Dasein, das physiko-theologische als das Leben in allem Lebendigen, das historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies; so erweist ihn das entologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden.

Weiter bemerkt Strauß bei der Kritik der gewöhnlichen Vorstellung von Gottes Einheit: Gott könne nicht in dem Sinne Eins sein, in welchem endliche Dinge es sind; seine absolute Einheit sei ebenso von der numerischen Einheit, als von der numerischen Vielheit, wie beide dem Gebiete der Endlichkeit angehörten, zu unterscheiden und werde damit zum leeren Namen. Wenn nun die christliche Kirche nicht schlechthin nur einen Einigen, sondern einen dreieinigen Gott bekenne, so haben schon die älteren Kirchenlehrer vergebliche Bemühungen gemacht, den im Begriff eines dreieinigen Gottes enthaltenen Schwierigkeiten auszuweichen und die ursprüngliche Fassung der Dreieinigkeit als der Einheit dreier Personen umzudeuten gesucht, welche Versuche durch die neuere Philosophie noch vermehrt worden sind. In diesen speculativen Umdeutungen der göttlichen Dreieinigkeitslehre, die alle ohne Ausnahme auf unlösliche Widersprüche und Ungereimtheiten gebaut sind, ist die alte Kirchenlehre nicht mehr zu erkennen.

Nachdem sich nun unser Kritiker durch die kirchliche

Ausbildung, Auflösung und Umdeutung der Dreieinigkeitslehre mit bewundernswürdiger Geduld hindurchgearbeitet und zuletzt noch die Widersprüche und Begriffsfälschungen der modernen speculativen Orthodoxie in ihrer kläglichen Blöße aufgedeckt hat, geht er zur Lehre von der Persönlichkeit Gottes über, deren Kritik und dialektische Auflösung durch ihr für den Standpunkt der kirchlichen Vorstellung rein negatives Resultat am meisten Anstoß erweckt und, wenn gleich bis jetzt fruchtlosen, Widerspruch von Seiten der Theologen und positiven Philosophen gefunden hat. Für den unbefangenen Denker ist indessen auch hier das Ergebniß der Kritik positiv und inhaltsvoll genug, um durch die pädagogische Bildung des Einzelnen allmälig in das allgemeine Bewußtsein der Zeit hinübergeführt zu werden.

Es ist dieses Resultat in folgenden Sätzen ausgesprochen: So ist also der Speculation unserer Tage Gott zwar nicht bloß die allgemeine Substanz, zu deren Substanz- oder Gottsein das Insichsetzen der Persönlichkeit nicht mitgehörte; aber ebensowenig ist er eine Person neben oder über andern Personen, sondern er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen. Die Persönlichkeit Gottes darf nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden; statt unsererseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das Unendliche, sich selbst Personificirende betrachten und begreifen lernen.

Hierauf weist der Kritiker die Widersprüche nach, welche die Kirchenlehre von den göttlichen Eigenschaften in sich zersetzen und auflösen. Da nämlich — so heißt es hier im Resultate — allen Begriffen göttlicher Eigenschaften die Vorstellung des göttlichen Wesens als einer Einzelpersönlichkeit zum Grunde liegt, so ist die menschliche Persönlichkeit das Schema, nach welchem jene Begriffe gebildet werden; die Form, in welche dieselben gefaßt werden, ist durch die Voraussetzung einer der menschlichen vergleichbaren Persönlichkeit Gottes bedingt. Auch die in neuerer Zeit gemachten Versuche einer speculativen Construction der göttlichen Eigenschaften werden, wie die kirchlichen Deductionen derselben, als unhaltbar aufgezeigt. Und was setzt die Philosophie an die Stelle derselben? Die Weltgesetze, antwortet Strauß, die Gesetze des Denkens, der natürlichen und der Menschenwelt, wenn ihnen alles Stoffartige der Vorstellung abgestreift und sie zur reinen Form des Begriffs erhoben sind.

An die Stelle des durch die Kritik aufgelösten Schöpfungsbegriffes der Kirchenlehre wird der Begriff des Geistes als solchen gesetzt, der wesentlich Selbstoffenbarung ist. Ohne Welt, sagt Strauß, ist Gott nicht Gott, und die Welt nur die Offenbarung des göttlichen Wesens, die Schöpfung also

nicht mehr als ein willkürlicher und zeitlicher Act Gottes, wie in der kirchlich-dogmatischen Vorstellung, sondern als ewige und nothwendige Schöpfung gefaßt. Zunächst ist die Materie, als die erste Entäußerung oder das unmittelbare Dasein der göttlichen Idee, die dann in aufsteigenden Stufen zuerst als Leben in der Natur, dann als Geist im Menschen und in diesem mit dem Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung immer vollständiger zu sich selbst kommt.

Eine sehr treffende Bemerkung hat Strauß über die Bedeutung der kirchlichen Vorstellung vom Teufel gemacht. Ist Christus (sagt er) gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personification des bösen Prinzips, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee. In diesem Sinne hat die fromme Beschränktheit, welche mit dem Teufel auch Christum zu verlieren fürchtet, weit richtiger gesehen, als Schleiermacher mit seinem Postulate, daß der Glaube an den Teufel auf keine Weise als die Bedingung des Glaubens an Christum aufgestellt werden dürfe. Eine ganz richtige Bemerkung! Setzt der Zustand der Erlösung in die fortschreitende religiös-sittliche Vervollkommnung des Menschengeschlechts ein geschichtliches Individuum voraus, das diesen Zustand in seiner vollendeten Bestimmtheit bereits im Voraus repräsentirte, so folgt daraus nothwendig, daß auch der Zustand vollendeter Sündhaftigkeit von einer absolut bösen Persönlichkeit, nicht von Adams erster Sünde, ausgegangen sein muß.

Die Strauß'sche Darstellung der kirchlichen Entwicklung und Auflösung der Lehre von Christus, im zweiten Bande der Dogmatik, ist im Resultate nicht von dem der Schlußabhandlung zum Leben Jesu verschieden. Die kritische Auflösung zunächst der kirchlichen, dann der Schleiermacher'schen und endlich der speculativen, insbesondere Hegel'schen Christologie und Versöhnungslehre schließt mit den Worten: Was an sich, im Begriffe des Geistes liegt, daß die Natürlichkeit und Selbstheit mit ihren Mängeln nur als beständig überwundene und zum Moment herabgesetzte die Wirklichkeit des Geistes ist, dieß wird in der kirchlichen Lehre als vergangene Geschichte vorgestellt, in welcher der einmal auf Erden erschienene Gottmensch die Versöhnung des Menschen mit Gott zu Stande gebracht habe.

Hatte sich nun bis dahin die Kritik der Glaubenslehre mit den jenseitigen Gegenständen der abstract vorgestellten göttlichen Welt und der heiligen Geschichte beschäftigt, um sie als Vorstellungsformen zu negiren und zur diesseitigen Gegenwart aufzulösen, so wird nunmehr weiter von Strauß versucht, den religiösen Inhalt in die diesseitigen Formen ein-

zuführen. Der zweite Abschnitt des zweiten Theils der Dogmatik handelt von der zeitlichen Erscheinung des Göttlichen nach der Seite der Gegenwart, als jeweiliger Erfahrung eines Jeden.

Der Glaube oder die gewöhnliche Vorstellung hat, nach Strauß, außer dem Diesseits ein dreifaches Jenseits: ein so zu sagen oberes, ferner ein vergangenes und ein künftiges Jenseits, und zwar sind diese drei Jenseitigkeiten dem Glauben so sehr die Hauptsache, daß sich sein Diesseits zum obern Jenseits nur als mattes Nachbild, zum vergangenen nur theils als traurige Trümmer, theils als selbstlose Folge, zum künftigen nur als dienendes Mittel, als Vorschule und Vorzimmer sich verhält. Weil der Glaube im Diesseits nicht alles Inhaltes Meister zu werden vermag, jagt er demselben durch die bezeichneten Felder des Jenseits nach, während die Philosophie dieser jenseitigen Befriedigung entsagt hat. Vermöge seines Verhältnisses zu dem dreifachen Jenseits empfing in der kirchlichen Lehre das Diesseits planetarisch nur von Außen, von eben jenen drei Richtungen her, sein Licht; wogegen die Philosophie dasselbe gleichsam zum solarischen, aus sich selbst leuchtenden Körper macht. Das Gepräge der Selbstlosigkeit, des Bestimmtwerdens von Außen, vom Jenseits herein, welches allen Verhältnissen der Gegenwart aufzudrücken das wesentliche Bestreben des Glaubens ist, hat die Philosophie wesentlich aufzulösen und mit dem entgegengesetzten zu vertauschen.

Darüber, sagt Strauß, können ihr Unkundige oder Mißwollende den Vorwurf des Materialismus, Atheismus und dergl. machen; Kundige und Billige dagegen werden den Unterschied zwischen der Amputation nicht übersehen, durch welche der Materialismus sich des Jenseits entledigte, und der Resorption, mittelst welcher das speculative Diesseits sich das Jenseits einverleibt. So ist denn in Wahrheit das Thun der Philosophie durch die ganze Dogmatik hindurch nichts anderes, als alle Formen des Jenseits auf die der diesseitigen Gegenwart zurückzuführen und mit dem Inhalt von jenem zu erfüllen; nur die Philosophie ist es, welche alle Entfremdung aufzuheben und den Geist ihm selber gegenwärtig zu erhalten beflissen ist. Das Gewordensein der Welt durch Gott, in seiner Bestimmtheit als vergangener Act aufgelöst, ist das fortwährende Werden derselben durch Gott; der Sündenfall, nachdem ihm ebenso die Form der Vergangenheit abgestreift worden, ist Sünde und Uebel als gegenwärtige Zustände; nicht minder endlich die Erlösung durch Christum, in die Gegenwart umgesetzt, ist die Gesammtheit der Heilsanstalten und Wirkungen, welche das Christenthum fort und fort der Menschheit und dem Einzelnen bietet.

Das Resultat seiner Kritik der kirchlichen Lehre von der Vorsehung und dem Uebel faßt Strauß in dem Satze zusammen, der als die Theodicee der modernen Weltanschauung angesehen werden darf: Die Weltregierung ist nicht als die Bestimmung des Weltlaufes durch einen außerweltlichen Verstand, sondern als die den kosmischen Kräften und deren Verhältnissen selbst immanente Vernunft zu betrachten, und daß das Geschick der Menschheit, der Völker und der Einzelnen unter der Leitung der Vorsehung stehe, kann nur den Sinn haben, daß vermöge des allgemeinen Uebergreifens des Geistes über die Natur die Entwickelung des menschlichen Geschlechts im Großen seinem Begriffe gemäß verlaufe und die Zufälligkeit des einzelnen Thuns und des natürlichen Geschehens sich immer wieder zur allgemeinen Nothwendigkeit ausgleiche, der Einzelne aber in keine Lage versetzt werden könne, deren der Geist in ihm nicht Meister zu werden und sie zu eigenthümlicher, seiner würdigen Gestaltung zu verarbeiten im Stande wäre.

Insbesondere spricht sich Strauß über das Verhältniß des Gebetes zur göttlichen Weltregierung dahin aus, daß sich das Gebet immer zur Freiheit religiöser, d. h. von der Idee des All durchdrungener Betrachtung zu läutern habe, daß wir das Geistesleben, damit es in gesunder Kraft und Frische sich erhalte, theilen müssen in die Zeit der Arbeit, als des Aussichherausgehens in die Mannigfaltigkeit und Begränztheit des Einzelnen, und in die Zeit der Contemplation, wo wir uns mit all der Unruhe und Hitze, die von der ersten Sphäre her noch in uns ist, mit allen unsern Bedürfnissen und Wünschen in die kühlende Tiefe des Einen Grundes aller Dinge versenken.

Indem wir die Ergebnisse, die Strauß aus der Kritik der kirchlichen Lehre von der Gnade und Prädestination, sowie von Bekehrung und Rechtfertigung gewinnt, hier übergehen, berühren wir nur noch seine Ansicht über die Sacramente und über den Begriff der Kirche. Auch die neuere Philosophie, wird bemerkt, nimmt mit Abweisung der Vorstellungen von der Taufe als einem übernatürlich wirkenden Gnadenmittel, die Taufe als ein vielbedeudentes Sinnbild der Aufnahme des Individuums in die moralische Gemeinschaft, des Eintritts in eine Welt, in welcher durch sittliche Institutionen dem Bösen seine Macht genommen ist, in Schutz. Allein hiergegen macht Strauß geltend, jene von der Philosophie abgewiesene Vorstellung eines Gnadenmittels sei von dem Taufritus deßwegen unzertrennlich, weil seine Bedeutung die Aufnahme in die Kirche, d. h. zum Antheil an aparten göttlichen Gnadeverweisungen, nicht in einen sitt-

lichen Verein oder in die Gemeinschaft der wahren Humanität als solcher ist.

Der Philosoph könne daher, meint Strauß, keineswegs diesen christlichen Gebrauch von Herzen mitmachen, vielmehr trete hier einer der Collisionsfälle ein, aus welchem sich der Einzelne nur insofern leichter als aus anderen ziehen könne, da er hier nicht sowohl selbst etwas mitzumachen, als vielmehr nur zu gestatten habe, daß mit einem Andern, seinem Kinde etwas vorgenommen werde, was zu verhindern er, mit Rücksicht auf die bürgerlichen nnd sozialen Inconvenienzen, die seinem Kinde daraus erwachsen dürften, sich nicht berechtigt glauben möge. Uebrigens — so schließt Strauß — sei durch die liberalen Maßregeln einiger Regierungen in Betreff der Baptisten jetzt soviel gewonnen, daß nichtgetaufte Kinder doch nicht mehr als etwas Unerhörtes betrachtet werden und so vielleicht nach und nach die Staaten auch an ungetaufte wie unbeschnittene Bürger, Beamte, Landstände und Regenten sich gewöhnen.

Mit der Auflösung der kirchlichen Abendmahlslehre ist natürlich beim Genusse des Abendmahles nach der Ansicht unsers Kritikers, auch die specifische Wirksamkeit dieses Genusses aufgehoben, sofern dieselbe an dem Glauben hängt, daß wirklich der Leib und das Blut Christi im Brod und Weine genossen werde. Gerade das, sagt Strauß, worin auf dem kirchlichen Standpunkte der Werth des Abendmahlsbrodes und Weines bestand, daß es nicht bloß dieß, sondern zugleich Leib und Blut war, macht es dem auf modernen Boden stehenden ungenießbar, und nicht eher könnte dieser das Abendmahl anerkennen und ebenfalls selbst auch wieder mitmachen, als bis demselbeu aller Fleisch- und Blutgeschmack und damit auch die Beschränkung auf die Gemeinschaft eines bestimmten Glaubensbekenntnisses und einer einzelnen Religionsform, abgethan und es zum Brudermahle der allgemeinen Humanität gereinigt und erweitert wäre. So lange diese Umwandlung nicht eingetreten ist — daß sie aber nöthig sei und wir nicht auch füglich ohne alle dergleichen Ceremonien auskommen können, soll damit entfernt nicht behauptet werden — kann von diesem Sacrament am wenigsten gesagt werden, der Philosoph möge es mit gutem Gewissen mitmachen.

Das Bestehen der Kirche neben dem Staate beruht, nach der Ansicht von Strauß, auf demselben Dualismus des Diesseits und Jenseits, der sich in dem Gemeinplatze ausspreche, daß der Mensch zweien Welten angehöre: Das Leben in der Zeit und für die Zeit ist das Staatsleben, das Leben für die Ewigkeit aber das kirchliche. Der Staat bedarf der Kirche so lange, als er bloßer Rechtsstaat, ein

Institut nur für die Sicherung der Person und des Eigenthumes ist, der Mensch aber noch außerdem höhere geistige und sittliche Bedürfnisse hat. Die Behauptung, daß es dem Staate gleichgültig sein könne, aus welchen Gründen seine Gesetze befolgt werden, ob aus sittlichen oder unsittlichen, vernünftigen oder unvernünftigen, wenn sie nur befolgt werden, erscheint unserm Kritiker mit Recht als eine Abstraction, welche durch die Praxis jedes wohleingerichteten Staates der Gegenwart widerlegt werde.

Gerade dadurch, hebt Strauß hervor, daß im Verlaufe der letzten Jahrhunderte die Pflege der niederen und höheren Schulen aus den Händen der Kirche immer mehr in die Hände des Staates übergegangen ist, erweist sich dieser über seine Stellung als bloßen Wächters der materiellen Interessen und der äußern Ordnung hinausgeschritten, und zur Würde des Humanitätsstaats sich immer mehr zu erheben, ist seine Aufgabe. Wenn mit dem, was der Staat dann für die geistige und sittliche Bildung seiner Angehörigen durch Polizei und Justiz, Erziehung und Unterricht, Wissenschaftspflege und Kunst thut, noch immer Manche nicht genug haben, sondern sich eine weitere geistige und sittliche Stütze an einer Kirche zu geben suchen; so kann es der Staat von den übrigen, je geistig gebildeter sie sind, desto ruhiger mit ansehen, daß sie sich mit demjenigen begnügen, was sie als Staatsbürger sind und haben, ohne sich noch überdieß bei einer Kirche als Himmelsbürger einschreiben zu lassen.

Einer von denjenigen Punkten und Partieen der Strauß'schen Kritik des dogmatischen Christenthums, woran die frommen Theologen und gläubigen Gegner des Kritikers ganz besonders Anstoß genommen haben, ist die kritische Analyse des heutigen Unsterblichkeitsglaubens, in welchem er die Seele der modernen Gefühls- und Verstandesreligiösität findet.

Die diesen Punkt betreffenden Abschnitte am Schlusse des ganzen Werkes gehören zu den interessantesten und gelungensten Ausführungen des Verfassers, worin sich dessen kritische Schärfe und dialektische Gewandheit in der Bloßstellung des eitlen Egoismus der religiösen Reflexion und namentlich auch der speculativen Versuche, die Unsterblichkeit des Individuums zu beweisen, mit siegreicher Macht kundgibt.

Auch hier, wie überall in dem ganzen Werke, ist der positive Gehalt, welcher sich aus der kritischen Negation und Auflösung des Dogma ergibt, der eigentliche Kern der im Hegel'schen Systeme enthaltenen modernen Weltanschauung. Es kommt — sagt Strauß — Alles darauf an, daß die Unsterblichkeit nicht als etwas erst Zukünftiges, sondern als gegenwärtige Qualität des Geistes, als seine innere Allge-

meinheit, seine Kraft, sich über alles Endliche hinweg zur Idee zu erheben, aufgefaßt werde. Das Schleiermacher'sche Wort *): mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblicke, ist Alles, was die moderne Wissenschaft über Unsterblichkeit zu sagen weiß.

Der auf dem Standpunkte der gegenwärtigen Geistesbildung Stehende, verlangt Strauß, hat sich der Vorstellungen von jenseitiger Seligkeit und Verdammniß als leerer Abstractionen zu entschlagen; statt in der nebelhaften Ferne einer gemeinten Zukunft die beiden Parallellinien von Seligkeit und Verdammniß ineinander verschwimmen zu lassen, sind sie vielmehr beide in die Gegenwart zurückzubeugen und die ewige Seligkeit ebenso als die absolute Affirmation des Guten, wie die ewige Verdammniß als die schlechthinige Verneinung und Nichtigkeitserklärung des Bösen zu fassen. Während der neueren Reflexionstheologie die Vorstellung eines einstigen allgemeinen Gerichts in die Vorstellung einer Reihe besonderer Schicksalsentscheidungen je nach dem Tode des Einzelnen sich verwandelt hat, ist für die Philosophie und speculative Theologie, nach Strauß, das Schiller'sche Wort, daß die Weltgeschichte das Weltgericht ist, der Wahlspruch geworden. Das Jenseits — damit schließt das Strauß'sche Werk — ist zwar in allem der Eine, in seiner Gestalt als Zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und womöglich zu überwinden hat.

Die Besorgniß, die Strauß im Verlaufe seines Werkes gelegentlich geäußert hatte, daß ihm von Unkundigen und Mißwollenden der Vorwurf des Materialismus und Atheismus gemacht würde, war nur zu sehr begründet. Nicht bloß von Kathedern und Kanzeln, auch in Büchern und Zeitschriften, aus allen Kreisen des geselligen Lebens ließen sich die verdammenden Stimmen vernehmen, welche den Vorwurf der Irreligiosität und Frivolität, des Atheismus und Materialismus, der freventlichen Untergrabung aller sittlichen Grundlagen des Lebens auf den gottlosen Ketzer schleuderten.

Und doch war es eben Strauß gewesen, welcher in seiner kritischen Abhandlung über die Unsterblichkeitslehre zu seiner eignen Rechtfertigung die Behauptung ausgesprochen hat: Wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit und sehe zu, daß er nicht falle. Und falls es auch eine Fortdauer gäbe, so müßte doch jeder tüch-

---

*) (Schleiermacher's) Reden über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern. Fünfte Auflage (1843), S. 122.

tige Mensch leben, als gäbe es keine, d. h. in seiner sittlichen Oekonomie mit denjenigen Antrieben auszureichen suchen, welche ihm die gegenwärtige Wirklichkeit bietet, und nicht auf die Schätze eines ungewissen Jenseits sich verlassen, denn wer nur immer schafft, daß er selig werde, der handelt doch nur aus Egoismus.

Sollen wir nun die wissenschaftliche Bedeutung der Strauß'schen Dogmatik in einem Endurtheil charakterisiren, so müssen wir derselben für die dogmatische Literatur der jüngsten Zeit eine ähnliche Stellung zuerkennen, wie diejenige ist, welche sein Werk über das Leben Jesu in der Geschichte der Evangelienkritik behauptet. Er hat eine vergangene Epoche der wissenschaftlichen Entwicklung der Dogmatik durch sein Werk abgeschlossen und damit wenigstens indirect und mittelbar eine neue eröffnet, in welcher freilich andere Talente ihm die Arbeit des positiven Fortschrittes abnahmen.

Je epochemachender darum seine wissenschaftliche That auf dem Gebiete der dogmatischen Kritik gewesen ist, um so deutlicher treten auch, im Hinblick auf das dadurch geweckte Bedürfniß der wissenschaftlichen Weiterführung des Begonnenen, die Mängel und Einseitigkeit seiner Leistung, wenn man dieselbe im Ganzen betrachtet, an den Tag, — eine Anerkenntniß, wodurch seinem wohlbegründeten Ruhme kein Abbruch geschieht.

Strauß hat vor Allem die bedenkliche Illusion zerstört, welche durch die aus der Hegel'schen Philosophie hervorgeblühte speculative Theologie aufgekommen und genährt worden ist, als ob nämlich der überlieferte Inhalt des christlichen Glaubens in der Philosophie sich als wesentlich derselbe erhalte und nur in der Form eine Verschiedenheit sei, — eine Voraussetzung, durch welche die Hegel'sche Philosophie lange Zeit als eine wesentliche Stütze der Orthodoxie galt.

Strauß war es gewesen, der den Kern der Hegel'schen Religionsphilosophie von den fremdartigen Anklängen und Annäherungen an die kirchliche Orthodoxie befreit und sich durch das Herausstellen der eigentlichen Consequenzen des Hegel'schen Standpunktes als den rechten und ächten Hegelianer bewährt.

Nicht bloß darin ist er dieß, daß er überall in seinen Ausführungen auf die absolute Substanz und ihre Selbstbewegung, den Grundgedanken des Hegel'schen Systems, sich stützt; auch die einseitig theoretische Auffassung der Religion theilt er mit seinem Meister, welcher das Wesen der Religion, in ihrem Unterschiede vom philosophischen Wissen, in die Vorstellung setzt, welche die Form sein soll, in welcher die Wahrheit für Alle wäre. Aber Religion und religiöse Vorstellung sind

nichts weniger als gleichbedeutend, und die Religion geht ihrem Wesen nach keineswegs in der Vorstellung auf; die Religion hat auch ihre praktische Seite, die mit der religiösen Vorstellung als solcher nichts gemein hat. Sie ist in ihrem eigenthümlichen Wesen unmittelbares Gemüthsleben, in welchem die theoretische und praktische Seite ursprünglich ungetrennt, noch nicht zu besonderen Sphären auseinander gegangen, sondern noch in unmittelbarer Einheit verschlungen sind.

Diesen ewig ursprünglichen Grund und Lebensboden der Religion ignorirt der Hegelianer Strauß; die eigenste Innerlichkeit ihres Wesens kennt er nicht oder übersieht dieselbe. Dieß ist denn auch die Ursache, warum die dogmatische Kritik von Strauß insofern unvollendet ist, als von ihm das, was aus dem Schiffbruche des kirchlichen Systems an positivem religiösem Lebensgehalte übrig geblieben ist, nicht im Einzelnen zum System der modernen religiösen Weltanschauung herausgearbeitet wurde. Dadurch, daß Strauß die Schiffe der alten Dogmatik und Apologetik verbrannt hat, ist eine Rückkehr zu früheren Standpunkten innerhalb der christlichen Religionswissenschaft nicht mehr möglich. Nur noch Vorwärts geht der Weg, und die Aufgabe, die für die Theologie fortan gestellt ist, die ihr aber bis jetzt noch nicht zu lösen gelungen ist, besteht darin, den von ihm zum Prinzip erhobenen Standpunkt der Immanenz oder Innerweltlichkeit Gottes zum wirklichen Systeme herauszugestalten.

5. Des Kämpfers Ruhe und — Schwäche.

Strauß hat seit der Herausgabe seiner „christlichen Glaubenslehre" einige Jahre lang mit Gemüthsruhe den Bewegungen zugesehen, welche durch seine Werke auf theologischem und religions-philosophischem Gebiete hervorgerufen worden sind, und wie es den Anschein hatte, that er dieß in der Meinung, als ob Alle, die nach ihm kämen, nur Wasser in's Meer tragen könnten. Er selbst hat seitdem nichts eigentlich Neues auf dem Felde der Wissenschaft zu Tage gefördert. Eine lateinische Vorrede, die Strauß im April 1847 zu einer englischen Uebersetzung seines Lebens Jesu schrieb und die in Zeller's theologischen Jahrbüchern 1846, S. 449—451 erschienen ist, blieb unbeachtet.

Erst im darauf folgenden Jahre wurde das neugierig gespannte Publikum durch eine kleine, in Form eines Vortrags veröffentlichte Abhandlung unter dem pikanten Titel:

„Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige“ überrascht.

Das Büchlein ist eine politisch-polemische Tendenzschrift, welches am Faden einer Charakteristik des Kaisers Julian als eines Romantikers mit den Waffen der Ironie uvd Satyre die christlich-politische Romantik der Gegenwart und den romantischen König — worunter der von Preußen gemeint war — in höchst geistreicher und treffender Weise geißelt, in der Absicht, um die Unfruchtbarkeit und Ohnmacht der heutigen romantischen Reaction und ihrer Illusionen, sowie die Unmöglichkeit ihres Siegs über den Genius der Zukunft anschaulich zu machen.

Wir kennen, spricht sich darin Strauß aus, diese Verquickung des Alten und Neueu, zum Behuf der Wiederherstellung oder besseren Conservirung des ersteren, vorzugsweise auf dem religiösen, doch auch auf andern Gebieten, aus unserer nächsten Nähe gar wohl und sind gewohnt, sie Romantik zu nennen. So hat man romantische Dichter jüngst diejenigen genannt, welche die verblichene Mährchenwelt des mittelalterlichen Glaubens als tiefste Weisheit poetisch zu erneuern strebten; philosophische Romantiker sind uns jene, welche der kritisch entleerten Philosophie den Inhalt, den sie denkend nicht zu produciren wissen, durch phantastischem Einmengen religiösen Stoffs zu verschaffen suchen; der romantische Theolog — und dieß sind heutzutage, wenn nicht in hervorbringender, doch in aneignender Weise alle — müht sich ab, durch philosophische Zuthaten den abgestandenen theologischen Kohl wieder genießbar und verdaulich zu machen; romantische Politiker sehen in der Wiedererweckung des mittelalterlichen Feudal- und Ständewesens das einzige Heilmittel für den modernen Staat; ein romantischer Fürst endlich wäre derjenige, welcher wie Julian in den Vorstellungen und Bestrebungen der Romantik aufgenährt, dieselben durch Regierungsmaßregeln in die Wirklichkeit überzusetzen den Versuch machte.

Die geschichtlichen Stellen, bemerkt Strauß, wo Romantik und Romantiker aufkommen können, sind solche Epochen, wo einer altgewordenen Bildung eine neue gegenüber steht, welche noch unfertig und unausgebildet, in Vergleichung mit den entwickelten Positionen von jener, als negativ erscheint. Auf solchen Markscheiden der Weltgeschichte werden Menschen, in denen Gefühl und Einbildungskraft das klare Denken überwiegt, Seelen von mehr Wärme als Helle, sich immer rückwärts zum Alten kehren; aus dem Unglauben und der Prosa, die sie um sich her überhandnehmen sehen, werden sie nach der gestaltenreichen und gemüthlichen Welt des alten Glaubens und der urväterlichen Sitte sich sehnen

und diese für sich und wo möglich auch außer sich wiederherzustellen suchen. Da sie aber von dem ihnen widrigen neuen Prinzip, als Kinder ihrer Zeit, mehr als sie wissen selbst auch durchdrungen sind, so wird das Alte, wie es sich in ihnen und durch sie reproducirt, nicht mehr das Reine, ursprüngliche Alte sein, sondern mit dem Neuen vielfach gemischt und dadurch an dieses zum Voraus verrathen; der Glaube, nicht mehr der ächte, unwillkürlich das Subject beherrschende, sondern ein solcher, an welchem dieses willkürlich und absichtlich festhält.

Als Altes und Neues nun, als Positives und beziehungsweise Negatives, fährt Strauß fort, wie zu Julians Zeit sich Heidenthum und Christenthum gegenüber standen, stehen sich jetzt Christenthum und freier Humanismus gegenüber. Uns Söhnen der Gegenwart — heißt es gegen den Schluß des Schriftchens — die wir vorwärts streben und den neuen Tag, dessen Morgengrauen wir spüren, heraufführen helfen möchten, ist Julian als Romantiker, dessen Ideale rückwärts liegen, der das Rad der Geschichte zurückzudrehen unternimmt, zuwider; aber materiell ist dasjenige, was Julian aus der Vergangenheit festzuhalten suchte, mit demjenigen verwandt, was uns die Zukunft bringen soll: die freie, harmonische Menschlichkeit des Griechenthums und die auf sich selbst ruhende Mannhaftigkeit des Römerthums ist es, zu welcher wir aus der langen christlichen Mittelzeit und mit der geistigen und sittlichen Errungenschaft von dieser bereichert, uns wieder herauszuarbeiten im Begriffe sind.

Die kleine Schrift schließt mit der allgemeinen, auch für uns tröstlichen Wahrheit: daß unfehlbar jeder Julian, d. h. jeder auch noch so begabte und mächtige Mensch, der eine ausgelebte Geistes- und Lebensgestalt wiederherzustellen oder gewaltsam festzuhalten unternimmt, gegen den Galiläer, d. h. den Genius der Zukunft unterliegen muß.

Was diese Arbeit von Strauß besonders interessant macht, ist weniger die geschichtliche Ausführung als solche, sondern die in dieselbe allenthalben äußerst kunstvoll und geschickt eingewebten Beziehungen und Anspielungen auf Ereignisse der jüngsten Tagesgeschichte, z. B. den romantischen Dombau, das subversive Treiben der gottlosen Neuerer, die Besetzung der wichtigsten Hof-, Kriegs- und Staatsämter mit Altgläubigen, auf die Dissidenten, denen der bereits ehrwürdige Christenname nicht zugestanden wurde, und Aehnliches. Hierin, in der feinen Ironie und Satyre auf die Gegenwart, wovon das Ganze durchzogen wird, und in dem bewundernswürdigen Formtalent ihres Verfassers besteht der Hauptreiz der kleinen Schrift.

Denn eigentlich Neues bietet dieselbe, wenn man vom

Thema und der Tendenz überhaupt absieht, Nichts dar, es müßte denn die Wahrnehmung sein, daß es Strauß nicht verschmäht hat, von den nach ihm Gekommenen zu lernen und sich von seinem in der Dogmatik eingenommenen, immer noch theologisch gefärbten Standpunkt zu emancipiren und auf den Standpunkt der Errungenschaft Feuerbachs, nämlich des freien Humanismus zu stellen, welchen letztern er auch in einem Aufsatze: „der politische und theologische Liberalismus," besonders abgedruckt aus der von Wislicenus herausgegebenen Zeitschrift „Reform" (1848), vertreten hat.

Die Abhandlung geht davon aus, wie der politische Liberalismus unserer Tage die religiöse und kirchliche Spaltung Deutschlands durch politischen Kitt aufheben zu können gemeint sei. Dieß sei aber darum unmöglich, weil die Ausgleichung eines vorhandenen Gegensatzes ein Drittes fordere, welches den zwei feindlichen Gegensätzen im Allgemeinen gleichartig, also selbst wieder ein religiöses Gegenmittel sei, in welchem beide Theile sich so befriedigt fänden, daß sie damit über die Differenzpunkte von sich selbst hinausgehoben würden. Dieses Dritte nun, bemerkt Strauß, dürfte weder rückwärts von den beiden Entzweiten gesucht werden, da sie ja darüber schon hinaus wären, noch auf gleicher Linie mit ihnen, da sonst aus zwei Parteien nur drei würden; sondern vorwärts müßte es liegen, so daß ihre natürliche Fortentwickelung sie demselben entgegen führte, und doch zugleich über ihrem bisherigen Standpunkt, so daß es ihnen nicht ohne Aufschwung erreichbar wäre, in ähnlicher Weise, wie sich seiner Zeit zu Heidenthum und Judenthum das Christenthum verhielt.

Diese Fortbildung des Christenthums zum reinen Humanismus (so schließt die Abhandlung mit ihren Grundgedanken) oder vielmehr die Herausbildung des letzteren aus dem gesammten Boden der modern-europäischen Cultur, in welchem das Christenthum nur einen Bestandtheil ausmacht, ist zugleich der einzige Weg, um über den Gegensatz im Katholicismus und Protestantismus hinauszukommen. Es arbeitet also hierin der theologische Liberalismus dem politischen in die Hände, welcher jene Spaltung, die er im Interesse des deutschen Vaterlandes beklagt, auf seinem Wege vergeblich auszugleichen versucht. Dessen ungeachtet nimmt der letztere keinen Anstand, den ersteren als Radikalismus, der alle häusliche und politische Moral zersetze, von sich zu weisen. Irgend ein Jenseits, irgend eine Autorität, meint der liberale Politiker, müsse immer noch stehen bleiben, um das Thier im Menschen daran zu ketten und dadurch dem gemeinsamen Ruin der Familie, wie des Staats vorzubeugen.

Die Erkenntniß vom Wesen des Menschen scheint auch ihm dazu nicht hinreichend zu sein. So mangelhaft und unsicher, wie sie jetzt bei der überwiegenden Mehrzahl noch ist, zurückgetrennt und niedergehalten durch die für weit nothwendiger gehaltene Kenntniß der Geschichte des Volkes Israel, des Landes Kanaan und dergl. — so freilich reicht sie zu jenem Zwecke nicht aus; aber gepflanzt im Jugendunterricht, gepflegt im Staatsleben, durch Kunst und Wissenschaft gefördert, wird die Erkenntniß dessen, was der Mensch ist, was ihm geziemt, was ihn glücklich oder unglücklich macht, was er zu tragen und wessen er sich zu getrösten hat, ein nicht verächtlicher Pilot durch's Leben, welcher zugleich des zu sich selbst gekommenen Menschen, des Deutschen, einzig würdiger Führer ist.

Aus dem Jahre 1847 sind noch einige ästhetisch-biographische Aufsätze zu erwähnen, welche von Strauß in Zeitschriften veröffentlicht wurden. Im „Morgenblatte" theilte er Einiges aus bisher ungedruckten Briefen des bekannten, in Hohen-Asperg längere Zeit eingekerkerten schwäbischen Dichters Schubart mit, als Ankündigung einer von ihm beabsichtigten Abhandlung über Schubart und Herausgabe seiner Briefe. Außerdem brachten die von Schwegler in Tübingen herausgegebenen „Jahrbücher der Gegenwart" neben einigen Aphorismen von Strauß, unter dem Titel: „ästhetische Grillen," eine Abhandlung über den im Jahr 1846 gestorbenen schwäbischen Dichter Ludwig Bauer, aus Veranlassung der im vorigen Jahre veranstalteten Herausgabe von dessen ausgewählten Schriften. Bald darauf brachte dieselbe Zeitschrift einen andern Aufsatz von Strauß unter dem Titel: „zwei deutsche Märtyrer," nämlich List und Arndt, die er vergleichend zusammenstellte.

Man hatte sich in Deutschland gewöhnt, aus der Feder von Strauß Kräftigeres und Originelleres zu erwarten, und so konnten dergleichen unschuldige Aufsätze, ohne die Hörner und Klauen des Kritikers, kaum interessiren, viel weniger befriedigen. Zeigte sich indessen Strauß in diesen Kleinigkeiten immerhin als gewandten und geistvollen Journalisten, so sehen wir ihn in einigen weiteren Aufsätzen zu Anfang des Jahres 1848 noch weiter von seiner früheren theologisch-kritischen Richtung sich abkehren, um — sich selbst untreu zu werden und schrittweise von der Reaction sich fortreißen zu lassen. Er lieferte in die jetzt eingegangenen „Jahrbücher der Gegenwart" einige Artikel über: „die Affaire Leotade, auch eine Scene aus dem Kampfe der Gegenwart zwischen Staat und Kirche," dann über den Satz the king cannot do wrong (der König kann nicht sündigen) eine „theologisch-

politische Parallele" und einen Aufsatz über „Judenverfolgung und Judenemancipation."

In der theologisch-politischen Parallele weist Strauß darauf hin, daß das deutsche Volk nicht dem englischen, sondern dem französischen ähnlich sei, weil die Deutschen ein theologisch-politisches Volk seien und ihre Entwicklung in der Theologie und im Staatsleben parallel gehe; weil man aber in der Theologie erst bis zur Ministerverantwortlichkeit gekommen sei, so werde es auch bei der Monarchie bleiben. Eben daß jene gegenwärtig herrschende theologische Kritik der Tübinger Schule (bemerkt Strauß) keine ernstliche Anstalt macht, hinter das Ding an sich zu kommen, daß sie nicht sozusagen von Kant zu Fichte fortschreitet, daß sie befriedigt ist in der Beschäftigung mit Hüllen und Schalen, daß sie der letzten Frage ausweicht: was denn nun also von Jesu selbst zu halten und ob er ferner an der Spitze unsers innern Lebens zu belassen sei; das ist eben das ächt Constitutionelle an der jetzt herrschenden theologischen Kritik. Und so lange die deutsche Theologie selbst auf ihrer äußersten Linken so gut konstitutionell ist, so lange wird die deutsche Politik nicht republikanisch werden. Dieß ist es, was man zur Beruhigung angefochtener Gemüther mit diesen Zeilen hat andeuten wollen.

In dem andern Aufsatze über „Judenverfolgung und Judenemancipation" wird Strauß selbst Romantiker und conservativ, indem er selber nunmehr das Alte mit dem Neuen zu verquicken sucht. Die Bauern hatten nämlich im Odenwald einen Aufstand gegen Gerichte und Gutsherrschaften begonnen und wandten ihren Fanatismus auch gegen die Juden, so daß in derselben Zeit Judenverfolgungen ausbrachen, als alle gebildeten Deutschen die Emancipation der Juden forderten. Was that nun unser Fürsprecher des freien Humanismus? Statt durch Rede und Schrift dem fanatischen Vorurtheil der Bauern entgegenzutreten und dieselben zu belehren, daß ihr Feind nicht der Jude, sondern der Wucherer sei und daß man für die Vergehen Einzelner nicht ganze Klassen verantwortlich machen dürfe, daß das Judenthum so wenig Schuld am Wucher habe, wie das Christenthum an der berüchtigten Affaire Leotade; statt dessen wandte er sich gegen die Juden selbst und machte geltend, sie hielten zu viel auf ihre geschlossene Stammeseinheit, setzten sich als etwas Besseres den übrigen Nationen gegenüber, schwämmen stets wie Oel auf dem Wasser in besondern Augen auf der übrigen Bevölkerung herum. Einen solchen Separatorganismus könne der Staat, wolle er sich nicht selbst wehe thun, ohne besondere Vorkehrungen nicht bestehen lassen, da innerhalb seiner Alles flüssig sein müsse und er keine geschlossene Kasten, keinen Sonderbund, kein Volk im

Volke dulden könne; so lange also die Juden dieß seien, sei es nicht religiöse Intoleranz, sondern politische Weisheit, ihnen die staatsbürgerlichen Rechte nur mit bestimmten Einschränkungen zu gewähren.

Diese Aufsätze von Strauß waren bald nach der Februarrevolution geschrieben, an welche sich die deutsche eng anschloß. Nachdem nun der radikale Kritiker als Politiker auch durch einige im „schwäbischen Merkur" erschienene Artikel aus seiner Feder sich an den Zeitbewegungen des achtundvierziger Jahres betheiligt hatte, trat er im Wahlbezirk seiner Vaterstadt Ludwigsburg als Candidat für das deutsche Parlament auf, unterlag aber dem Fanatismus der Pietistenpartei jenes Bezirks, welche die Wahl des Pietisten Hofmann vom Salon bei Ludwigsburg durchsetzte.

Strauß hat die von ihm bei dieser Gelegenheit in mehreren Wahlversammlungen, darunter zwei in Ludwigsburg selbst gehaltenen Reden in der Cotta'schen Vierteljahrsschrift und außerdem als selbstständige Broschüren herausgegeben. Außer dem Interresse, das der in denselben sich abspiegelnde politische Wahlkampf darbietet, wo der „Ketzer" Strauß besondere Mühe hatte, das von der Gegenpartei geflissentlich geschürte Feuer religiöser Bedenklichkeiten zu löschen und die verwirrten Gemüther der Bauern über dieselben zu beruhigen, wird der Leser allerdings die meisterhaft gelungene populäre Haltung der Reden bewundern.

Eine außerordentliche Zeit, sagt Strauß über jene Tage, eine Zeit der Zeichen und Wunder ist es! Die ältesten Männer unter uns, die doch auch merkwürdige, bewegte Zeiten erlebt haben, sie bezeugen, solche Zeiten haben sie noch nicht gesehen. Doch das ist wenig; wer die Geschichte kennt, der sagt, daß, seit die Welt steht, solche Tage nicht gewesen sind.

Wer nun aber meinte, in diesen Reden den radikalen Kritiker, den Verfasser des „Lebens Jesu" und der „christlichen Glaubenslehre" wiedererkennen zu können, der würde sich gewaltig irren. Der radikale und nichts weniger als bloß konstitutionell-theologische Kritiker ist hier so gut konstitutionell und conservativ, daß er für die romantische Idee eines deutschen Kaisers schwärmte und den romantischen König Preußens, den er früher persiflirt hatte, jetzt als Deutschlands Kaiser im Auge hatte. Man reibt sich verwundert die Augen, ob man auch recht liest! Man kennt Strauß nicht mehr, von dem man am wenigsten erwarten zu dürfen meinte, daß er sich solchen romantischen Illusionen hingeben würde! Die Stadt Breslau dachte an seine Wahl in's Frankfurter Parlament; als man aber in den Zeitungen las, daß Strauß

für den deutschen Kaiser spreche, das Alte heraufbeschwöre, da wurde Ruge statt seiner gewählt.

Es mag für den Zweck, den Strauß im Auge hatte und durch die Rücksicht auf die Wähler erklärt und vielleicht auch gerechtfertigt werden können, wenn Strauß den schwäbischen Bauern die Ansicht zu benehmen sucht, als ob er der leibliche Antichrist wäre. Aber unser Bild von Strauß wird offenbar dadurch getrübt, wenn wir lesen, wie er sich unter Andern folgendermaßen ausspricht: Ich habe vor dreizehn Jahren ein Buch geschrieben, von dem sich alle diese Vorurtheile gegen mich herdatiren. Von Euch werden es die Wenigsten gelesen haben, und das war ganz wohlgethan; denn ihr dürft mir nicht übel nehmen, für die Mehrzahl unter Euch war's auch nicht geschrieben. Wenn ein Landwirth unter Euch eine Schrift über den Ackerbau verfaßt, lasse ich mir's ja auch gefallen, wenn er mir sagt, für mich sei sie nicht geschrieben. Ich hatte für Gelehrte, für Theologen geschrieben. Der Laie und selbst viele von den höhergebildeten Laien wissen zu ihrem Glücke gar nichts von so manchen Zweifeln, welche den armen Theologen plagen. Was soll ihnen also ein Buch, in welchem lediglich von diesen gelehrten Zweifeln gehandelt wird? Mancher von meinen Bekannten unter den Nichttheologen meinte, als Bekannter von mir müsse er auch mein Buch lesen, und äußerte das gegen mich; ich gab ihm zur Antwort: laß bleiben! du kannst etwas Gescheidteres thun, als ein Buch lesen, das dir vielleicht Scrupel in den Kopf setzt, die du jetzt noch nicht hast, während es umgekehrt bestimmt ist, dem Theologen die Scrupel lösen zu helfen, die er hat!

In Wahrheit möchte man hier dem Scrupel-Manne zurufen: ein sonderbarer Humanismus, den du predigst, welcher in solcher Weise thut, als ob das Volk nicht auch an der religiösen Errungenschaft der Neuzeit Theil zu nehmen berechtigt und berufen sei! Es mag gut sein, daß Strauß als Parlamentscandidat durchgefallen ist; denn es würde sich nicht zum Besten ausgenommen haben, denselben in der Paulskirche auf der rechten Seite, fern von seinen philosophischen Geistesverwandten, sitzen und stimmen zu sehen.

Strauß ist ein rein theoretischer Mensch, ein Gelehrter, ein „Stifter" (wie sich die Tübinger ausdrücken), der keine Ahnung von der lebensvollen und weltüberwindlichen Macht des freien Geistes hat, dem das praktische Pathos für die Verwirklichung der Idee, wie wir es z. B. an Ruge in so hohem Grade wahrnehmen, ein fremdes Gefühl ist. Kann es eine größere Dissonanz geben, als der radikale Kritiker und der politische Aristokrat und Antidemokrat, als welcher sich Strauß im Winter 1848 in der Württembergischen Kam-

mer zu Stuttgart, wohin ihn seine Ludwigsburger Landsleute gewählt hatten, zum größten Erstaunen seiner früheren Bewunderer und Verehrer, gezeigt hat!

Er ist Monarchist, weil die Majorität des Landes monarchisch ist; er sprach gegen die Preßfreiheit, unterstützte die württembergische Geistlichkeit, weil ihrer das Volk noch bedürfe, und warf einen Stein auf den für seine Idee gestorbenen Robert Blum! Durch solches Auftreten und Gebaren in der Kammer hat er sogar eine Mißtrauensadresse seiner Ludwigsburger Wähler hervorgerufen und sich das Lob conservativer, sogar ultramontaner und reactionärer Blätter erworben! In Folge des Majoritätsbeschlusses der zweiten Kammer in Stuttgart, daß ein neues Wahlgesetz zur Berufung einer constituirenden Versammlung baldigst vorgelegt werden solle, hat Strauß seinen Sitz daselbst aufgegeben und im „Schwäbischen Merkur" eine Erklärung über seinen Austritt aus der Kammer abgegeben, wodurch die ausgesprochene Ansicht über Strauß' politisches Verhalten nur bestätigt wird.

Um (so erklärt er) im Sinne der deutschen Nationalversammlung und im Anschluß an ein aus dem Vertrauen des Volkes hervorgegangenes Ministerium der Partei derer entgegenzuarbeiten, denen die Märzrevolution nur als ein halber Schritt erschienen sei und die jedes Versuches friedlicher Umbildung als eitlen Flickwerks spotteten, habe er mit seinen Gesinnungsgenossen sich oft genöthigt gesehen, sich an die Ritter- und Prälatenbank anzuschließen, mit deren Vorrechten und Sonderinteressen er doch keinerlei Sympathien habe; er sei aber dazu genöthigt gewesen, um den moderirenden Elementen eine Stütze zu geben. Fast jede Abstimmung habe die steigende Majorität einer Richtung gezeigt, welche ohne Hemmschuh den Abhang hinunter jagen möchte in der ausgesprochenen Absicht, den alten Staatswagen umzuwerfen und zu zertrümmern, möge es den Passagieren gehen wie es wolle; einer Richtung, die mit knabenhaftem Muthwillen über jedes Loch juble, das ihr in den bisherigen Rechtsboden zu stoßen gelungen war, ohne zu bedenken, auf welchem Boden denn als dem des Rechts und der Achtung vor dem Rechte ein künftiger Staat begründet werden solle. Auf solche Weise meist fruchtlos mit der Minorität zu stimmen und gleichsam nur seine Verwahrung gegen die zu Stande kommenden Beschlüsse zu Protokoll zu geben, das sei eine Stellung gewesen, aus der er ausscheiden zu müssen geglaubt habe.

Er hat sich bald darauf nach München übergesiedelt, wo er seitdem lebt. Sein mittlerweile herausgekommener „Schubart" und eine Charakteristik seines Freundes und Studiengenossen „Märklin" sind ebenfalls unschuldige und

harmlose Arbeiten, die zur Würdigung der geistigen Lebensthat von Strauß ohne Bedeutung bleiben.

Die lebendig fortschreitende Gegenwart hat Strauß zu den Todten geworfen, hat ihn lebendig begraben. Dagegen der nach ihm kam, lebt noch als rüstiger Kämpfer, zu dem wir nunmehr übergehen: Feuerbach!

II.

Ludwig Feuerbach.

II.

Ludwig Feuerbach.

Eine durch und durch geniale und originale Natur ist Ludwig Feuerbach, der gewaltige vulkanische Geist, der große religiöse Atheist.

Ist Feuerbach's epochemachende Thätigkeit, gleich der seines Vorläufers Strauß, vorzugsweise kritischer Art, so daß er gerade als Kritiker seine hervorragende Stellung in der gegenwärtigen Geistes-Entwicklung einnimmt; so sind darum doch die Resultate seiner revolutionären Kritik nichts weniger als negativer Natur, sondern durch und durch positiv; Feuerbach ist, so paradox diese Behauptung denen klingen mag, die ihn bloß dem Renomée nach und aus dem Tagesgeschrei kennen, viel positiver sogar als Strauß.

Er giebt Neues, indem er das Alte nimmt; indem er niederreißt, zeigt er zugleich die Fundamente des neuen Baues; er bejaht, indem er zu verneinen scheint; er wirft die unbrauchbaren Stützen und Krücken weg, damit die Menschheit wie neugeboren in frischer Jugendkraft frei und selbstständig die Kreise ihres Daseins vollende.

Und es ist kein eitler Uebermuth und frivoler Leichtsinn, daß er dieß thut, sondern sein innerstes Lebensbedürfniß, der unwiderstehliche Drang und Trieb seines Genius führt ihn dahin; was er wegwirft und preisgibt, hat er selber besessen und genossen; aber die fortschreitende Lebensentwicklung seines Geistes schied es als Schlacken aus vom reinen, ächten Goldgehalt der wesentlichen Lebenssubstanz.

Die Bedeutung der befreienden Thaten Feuerbachs (sagt ein geistvoller, verständnißinniger Beurtheiler Feuerbachs und seiner Philosophie) haben vorurtheilsfreie Denker von jeher eingeräumt, aber jetzt erst scheinen die Wirkungen dieser Thaten allgemein zu werden; das Feuer, in welchem man den Städtebrand fürchtete, hat eine wohlthätige Wärme erzeugt, der man es gern verzeiht, daß sie hie und da ein krankes Gehirn verbrannte; das Verhältniß der Welt zu Feuerbach hat sich damit wesentlich geändert: aus einer Sache der Nothwendigkeit ist eine Aufgabe aller denkenden Männer,

das freie Problem unserer Zeit geworden, während die ursprüngliche Furcht vor dem destructiven Kritiker nicht im Stande war, die Resultate seiner Forschung zu beurtheilen, denn wie will man auch einen Geist würdigen, den man nicht einmal genießen kann? Unter den befreienden Denkern seines Zeitalters hat vielleicht Feuerbach das meiste Recht, den milden Sinn für seine Persönlichkeit an seinem Kritiker in Anspruch zu nehmen; leidenschaftlich bewegt von dem, was ihm als das Wesen der Dinge erscheint, gibt er Gemüth und Phantasie ganz den Prinzipien hin, denen er huldigt; er ist in demselben Augenblick der philosophische Forscher, wo er von seinem Gegenstande religiös ergriffen und poetisch bewegt ist; jeden neuen Gedanken, den er ausspricht, kündigt er durch die Leuchtkugeln der Phantasie an; er vertheidigt sein neues Prinzip durch den Zorn gegen das alte, er widerlegt das Alte durch die Begeisterung für das Neue. *)

Um die großen positiven Resultate des Feuerbach'schen Denkens unsern Lesern recht deutlich an's Licht zu setzen, stellen wir ihn in dem Spiegel seiner Werke dar, nachdem wir zuvor einen kurzen Blick auf sein Leben und seine Entwicklungsgeschichte geworfen haben.

1. Feuerbach's Leben und Bildungsgeschichte.

Ludwig Andreas Feuerbach **) ist in den Hundstagen des Jahres 1804 zu Landshut in Bayern geboren und der Sohn des berühmten Juristen Feuerbach. Seine Gymnasialbildung erhielt er auf dem Gymnasium in Ansbach. Die erste in seiner Jugend mit Entschiedenheit hervortretende Richtung galt nicht der Wissenschaft, sondern der Religion; diese religiöse Richtung stand aber in ihm nicht auf dem gewöhnlichen Wege, nicht durch den Religions- und Confirmations-Unterricht oder sonstige äußere religiöse Einflüsse, sondern rein aus ihm selbst, d. h. aus dem Verlangen nach einem Etwas, was ihm weder seine Umgebung, noch der Gymnasial-Unterricht gab. In Folge dieser Richtung setzte

*) Kuno Fischer, in der Abhandlung: Ludwig Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit. In Ruge's philosophischem Taschenbuch: Die Akademie, 1848, S. 129 f.

**) Der nachfolgenden biographischen Skizze liegen Notizen zum Grunde, welche Feuerbach selbst im Jahre 1846 der damaligen Redaction der „Jahrbücher für speculative Philosophie“ mitgetheilt und welche diese dem Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes zum Gebrauch überlassen hat.

er sich die Religion zum Ziel und Beruf seines Lebens und bestimmte sich daher zu einem Theologen.

Aber die einst ihm zugedachte Bestimmung wollte er auch jetzt schon soviel als möglich praktisch und theoretisch verwirklichen; schon auf dem Gymnasium beschäftigte er sich eifrig mit der Bibel und andern theologischen Büchern. Um des Hebräischen Meister zu werden, hatte er sich nicht mit dem gewöhnlichen Gymnasialunterricht begnügt, der darin für die künftigen Theologen ertheilt wurde, sondern zugleich bei einem Rabbinen im Hebräischen Privatstunden genommen.

Nachdem er in seinem achtzehnten Jahre das Gymnasium absolvirt hatte, blieb er noch eine Zeit lang im elterlichen Hause, um durch Privatstudien sich auf die Universität vorzubereiten. In dieser Zeit studirte und excerpirte er Gibbon's Verfall des römischen Weltreichs, Mosheim's Kirchengeschichte, Herder's theologische Schriften, Eichhorn's Einleitung in's Alte und Neue Testament. Auch machte er in dieser Zeit die Bekanntschaft von Luther's und Hamann's Schriften.

Auf Ostern 1823 ging Feuerbach nach Heidelberg, hauptsächlich um die Vorlesungen des Hegelianers Daub zu hören, welcher nach dem, was er von ihm gehört und gelesen, seinem in der letzten Zeit des Gymnasiallebens gewonnenen Standpunkte, als dem Standpunkte denkender Religiosität vollkommen zu entsprechen schien und auch wirklich entsprach, obgleich die kritische Natur des jungen Mannes Etwas bei Daub vermißte, was er sich damals selbst noch nicht deutlich sagen konnte.

Dieß war nichts anders als gerade dasjenige, worin Feuerbach später seinen Ruhm fand und seine Meisterschaft bewährte, die Kritik, die jenem Scholastiker der modernen speculativen Theologie fehlte. Was Daub als Theolog erstrebte, war die Apologetik des positiven Christenthums und der Kirchenlehre; er brachte zu dem äußerlich überlieferten und auch wohl im Herzen und im Kopf bewahrten christlichen Dogma die Philosophie heran, und zwar die Hegel'sche, die ihm damit zur Magd des positiven Christenthums wurde, das für sein Bewußtsein im Voraus als absolut gewisse Wahrheit feststand. Dieser scholastische Formalismus Daub's, der besonders deutlich in den nach seinem Tode im Druck erschienenen theologischen Vorlesungen desselben sichtbar ist, mußte einer Natur, wie die Feuerbach's war, schon damals im Innersten widerstreben, ehe er sich noch klar bewußt war, warum?

Nach einem einjährigen Aufenthalt in Heidelberg ging Feuerbach nach Berlin, um den Meister Hegel, zugleich aber auch die namhaftesten dortigen Theologen zu hören. Er

betrat die Metropole der deutschen Wissenschaft in einem innerlich zerrissenen, unglücklichen Zustande. Er fühlte bereits in sich den Zwiespalt der Theologie und Philosophie und wurde immer mehr auf die Nothwendigkeit hingetrieben, daß man sich entweder für die eine oder für die andere unbedingt entscheiden müsse. Und wer wollte es Feuerbach verargen, daß er sich für die Philosophie entschied?

Er hörte Schleiermacher, Neander, Marheineke; aber er konnte es nur kurze Zeit bei ihnen aushalten. Die wissenschaftliche Halbheit der Theologen und die Widersprüche in ihren Grundprinzipien hatten seinem Wahrheitssinn, seinem Bedürfniß nach Einheit, Entschiedenheit und Unbedingtheit im Tiefsten widerstrebt.

Zwei Jahre lang hörte er in Berlin bei Hegel Vorlesungen, und verband mit dem Studium der Philosophie zugleich das Studium der klassischen Philologie, der Physik und der Mathematik, welche letztere Wissenschaft er bis dahin über seiner religiösen und theologischen Tendenz fast gänzlich vernachlässigt hatte.

Nachdem Feuerbach Berlin verlassen hatte, trieb er im elterlichen Hause Philologie und Geschichte der Philosophie und begab sich darauf nach dem „obscuren Pietistennest Erlangen" (wie er sich selber ausdrückt), wo er Botanik, Anatomie und Physiologie hörte. Im Jahre 1828 promovirte er daselbst zum Doctor der Philosophie und habilitirte sich mit einer Dissertation de ratione una universali infinita als Privatdocent der Philosophie, als welcher er über Cartesius und Spinoza, über Logik und Metaphysik, über Geschichte der Philosophie Vorlesungen hielt.

Das Jahr 1832 verlebte er zu Frankfurt a. M. in der Beschäftigung mit der französischen Sprache und Literatur, weil er in der Gewißheit, daß sich für ihn nie eine Aussicht auf Anstellung im deutschen Staatsdienst eröffnen würde, sich nach Paris überzusiedeln beabsichtigte, als an einem Ort, wo er absolut frei denken und schreiben könnte. Dieser Plan scheiterte jedoch an dem im Frühjahr 1833 erfolgten Tode seines Vaters. Was er jedoch in Paris gesucht hatte, fand er seit dem Jahre 1836 auf einem deutschen Dorfe, Bruckberg bei Ansbach, wo er frei und ungestört in ländlicher Zurückgezogenheit dem Studium und der Entwicklung und Verwirklichung der in ihm schlummernden Gedanken und Gesinnungen leben konnte.

Ehe er sich jedoch dort niederließ, hatte er vorher, im Jahre 1835, auf Zureden von Freunden und Verwandten, in Erlangen eine Vorlesung über Geschichte der neueren Philosophie bis auf Hegel gehalten und sich um eine Professur gemeldet, aber umsonst. Wie er erwartet hatte,

scheiterte seine Anstellung an der Schrift „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, welche 1830 anonym erschienen, deren Verfasser jedoch bald ruchbar geworden war. Seit 1836 beschäftigten ihn in Bruckberg besonders Natur und Religion.

Im bewegte Jahre 1848 hat er seine Bruckberger Einsiedelei verlassen; als bei Eröffnung der deutschen Nationalversammlung alle Welt nach Frankfurt schaute, ging er dorthin, um sich die Dinge in der Nähe anzusehen. Während des Sommers hatten die Heidelberger Studenten in großer Anzahl um die Berufung Feuerbach's gebeten und, als die Regierung nicht antwortete, sich an Feuerbach gewandt, daß er ihnen als Privatmann Vorträge halte, unabhängig von der Universität.

Feuerbach *) zauderte lange Zeit, auf den Wunsch der Studenten einzugehen; in seiner langjährigen ländlich einsamen Zurückgezogenheit hatte er sich des persönlichen Verkehrs mit der Jugend entwöhnt und fürchtete, über seinem schweigsamen Forschen und Denken, das ihn in der letzten Zeit immer mehr zu bloß aphoristischer Mittheilung der gewonnenen Resultate hingedrängt hatte, das Talent des mündlichen Vortrags und die specifisch didaktische Darstellungsgabe verloren zu haben. Aber die Wünsche und Bitten der Studirenden wurden immer dringender, die Zahl der Theilnehmer immer größer, und Feuerbach sah ein, daß er es seiner eignen Sache schuldig sei, nachzugeben; er sagte zu. Der Heidelberger Gemeinderath war liberal genug, den Studenten eine passende Räumlichkeit im Rathhaussaale abzutreten. So las er denn seit Anfang December wöchentlich drei Mal mit immer steigender Theilnahme.

Wir treten in den zum Hörsaal improvisirten Rathsaal, ein großes geräumiges Lokal, dicht gedrängt voll Zuhörer. Eben schlägt das akademische Viertel, Feuerbach tritt ein und besteigt das Katheder. Eine männlich starke gedrungene Gestalt mit scharf ausgeprägten Formen; den Rock bis oben an den Hals dicht zugeknöpft; die Stirne hochgewölbt, gedankenschwer durchfurcht; das Auge voll Feuer, kühn und offen vordringend; das schöne bräunliche Barthaar voll und naturwüchsig. In seinem ganzen Wesen liegt kriegerische Entschlossenheit, ungebeugte Naturfrische. Nichts, was irgend an die Erscheinung unseres stubenverhockten, lichtscheuen Zopfgelehrtenthums erinnern könnte. Diesem Manne sieht man

*) Wir geben in folgender Schilderung die Erzählung eines Mannes, der in Heidelberg selbst Feuerbach's Zuhörer war und diesen Bericht in einer Kirchenzeitung seiner Zeit veröffentlicht hatte.

es an, es ist ein Charakter, ein Mann der That, ein Mensch aus einem Gusse.

Im ganzen Saale lautlose Stille gespannter Erwartung. Feuerbach legt sein Heft auf das Katheder; jetzt beginnt er. Sein Vortrag ist, wie seine Persönlichkeit und seine schriftliche Darstellung, durch und durch eigenthümlich, rein gegenständlich. Er hat nicht die Gewandtheit und Ruhe der Rede, die immer nur Sache langjähriger Routine ist. Aber gerade hierin liegt, wenigstens für den Feinerblickenden, der eigenste Reiz seines Vortrags. Er besticht nicht rednerisch durch Rhetorik, er ist auch nicht trocken didaktisch. Es ist ein Vortrag, dem es einzig um die Sache zu thun ist, dem man es aber an seiner ganzen innern Gluth und Energie und an der in einzelnen Stellen oft unerwartet aufflammenden Begeisterung ansieht, daß das eine Sache ist, nicht leicht erlernt und von außen angeeignet, sondern innig theure Errungenschaft lebenslanger Kämpfe und Studien, eine Sache nicht bloß des Kopfes, sondern ebenso des Gemüthes, der Gesinnung, des ganzen Menschen lebendiges, heiliges Pathos.

Wenn ich etwas an diesem Vortrage tadeln soll, so ist es ein Mangel, der sich bei längerer Praxis leicht von selbst ablegt. Der mündlich didaktische Vortrag darf nicht immer die volle Gedankenstrenge der in sich folgenrichtigen Entwicklung beibehalten; oft muß sich mitten in den Gedankenreihen bald der Blick zurückwenden, bald die Perspective auf das Kommende eröffnen. Der Lernende gleicht dem Reisenden: er will hie und da einen Wegweiser, der ihm sagt, wie die nächste Station heißt, und der ihn darüber beruhigt, daß er sich auf dem rechten Wege befindet.

Der Gegenstand dieser Heidelberger Vorträge wird uns unten, im Verlauf unserer Charakteristik noch weiter in Anspruch nehmen, da jetzt dieselben als der achte Band seiner sämmtlichen Werke im Druck erschienen sind.

Auf die Schrift über Tod und Unsterblichkeit hatte Feuerbach außer einer Anzahl Rezensionen, die er in die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik geliefert hatte, und einer polemischen Schrift gegen Professor Bachmann in Jena: Kritik des Antihegels (1835), sowie einem kleinen Schriftchen: „Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen" (1834) mehrere Werke zur Geschichte der Philosophie folgen lassen, die seinem Namen einen guten Klang in der philosophischen Welt erworben haben. Wir meinen die „Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza" (1833), die „Darstellung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie" (1837) und „Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessanten Momenten"

(1838). Die aus Veranlassung des bekannten Leo-Hegel'schen Streites in den hallischen Jahrbüchern begonnene, aber nicht vollständig abgedruckte Abhandlung über den wahren Gesichtspunkt, aus welchem der Leo-Hegel'sche Streit beurtheilt werden muß, erschien in demselben Jahre (1839) unter dem allgemeinern Titel: „über Philosophie und Christenthum, in Beziehung auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit." Es bildete dieses Schriftchen den Vorläufer zu dem zwei Jahre darauf erschienenen Hauptwerke Feuerbach's: „das Wesen des Christenthums" (1840), welchem im Jahre 1843 die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" und einige kleinere Abhandlungen folgten.

Feuerbach hat seinem ersten schriftstellerischen Auftreten, vom Jahr 1830 bis zum Jahre 1846, wo der Aufsatz: „das Wesen der Religion" erschien*) und von seinem Freunde O. Wigand in Leipzig die Ausgabe seiner sämmtlichen Werke veranstaltet wurde, im Wesentlichen drei Stufen seiner innern Entwicklung durchgemacht, die sich in seinen schriftstellerischen Productionen ausprägen. Er hat im zweiten Bande seiner sämmtlichen Werke, der den Titel führt: „philosophische Kritiken und Grundsätze", S. 380 und ff. „Fragmente zur Charakteristik seines philosophischen vitae curriculum" aus den Jahren 1822—1845 veröffentlicht.

Von der Theologie ist er, wie in seinem Studiengange, so in seiner literarischen Thätigkeit, ausgegangen, und zwar konnte sein nach Erkenntniß dürstender, in die Tiefe gehender Geist die Theologie nur in ihrer Durchdrungenheit von der Philosophie, nur als speculative Theologie genießen und verdauen. Im ersten Stadium seiner geistigen Entwicklung war er ganz und gar Hegelianer; er zollte wie alle begabten und in die Entwicklung der Wissenschaft wirksam eingreifenden Zeitgenossen, dem großen Meister der neueren Philosophie den schuldigen und für jeden selbstständigen Fortschritt unumgänglich nothwendigen Tribut zeitweiliger Abhängigkeit von dessen philosophischem Prinzip. Erst aus dieser übrigens keineswegs sklavischen Abhängigkeit und gebildet durch diese Autorität gelangte er zur wissenschaftlichen Freiheit und selbstständigen Entfaltung seines Genius, zur Darstellung seiner wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit.

Als begeisterten Anhänger und Apologeten des absoluten Idealismus der Hegel'schen Philosophie zeigt er sich, wie in seiner „Geschichte der neuern Philosophie von Baco bis Spinoza" und in seinem „Leibnitz", ferner in den Abhandlungen, die er für die Berliner Jahrbücher für wissenschaft-

---

*) Im ersten Bande von O. Wigand's Epigonen, S. 117—178.

liche Kritik lieferte, so auch besonders in seiner Kritik des Antihegel's von Bachmann, in welcher letztern Schrift er das Hegel'sche Prinzip der Einheit von Logik und Metaphysik, den Gedanken: daß die Gesetze unseres Denkens auch die Gesetze der Welt seien und daß unsere Vorstellung von Gott, unser Erkennen Gottes nur Wiedererkennung seiner ursprünglichen, vom Menschen unabhängigen Selbsterkenntniß sei, vertheidigt. Diesem Standpunkt der Begeisterung für die Substanz der Hegel'schen Philosophie gehört in theologischer Beziehung die begeisterte Jugendarbeit Feuerbach's, seine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit an, in deren Spiegel wir dieses erste Entwicklungsstadium Feuerbach's betrachten und charakterisiren werden.

Aus diesem Stadium machte Feuerbach in den Jahren 1838 und 1839 kritisch und positiv den Uebergang in die zweite Stufe seiner religions-philosophischen Entwickelung, welche hauptsächlich durch die Schriften über Bayle und über Philosophie und Christenthum repräsentirt wird. Er tritt jetzt als entschiedner Gegner gegen die neue Scholastik auf, welche sich innerhalb der Hegel'schen Schule breit machte und hob mit aller Energie seiner kritischen Polemik den Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie hervor, indem er ein besonderes Gewicht darauf legte, daß im Unterschied und Gegensatz zur Theologie mit ihren Halbheiten und Inconsequenzen, die Philosophie und moderne Wissenschaft und Bildung die eigentliche Consequenz des Reformationsprinzips sei.

Eine im Jahr 1839 in den hallischen Jahrbüchern von Feuerbach veröffentlichte Kritik der Hegel'schen Philosophie macht den Bruch mit der Theologie noch größer und eröffnet eine scharf begründete und principielle Opposition gegen die Hegel'sche Metaphysik, deren Kategorien für Feuerbach als Abstractionen gelten, denen nichts Reelles, kein reales Dasein entspreche, weshalb er in der Hegel'schen Philosophie nur die letzte Spitze und Vollendung einer schon mit Cartesius und Spinoza beginnenden einseitigen, abstract-idealistischen Richtung erkennt und demgemäß die Forderung ausspricht, daß die Philosophie sich wieder mit der Erfahrung vermittle. Wir werden unten auch auf diese Abhandlung zurückkommen, um die darin enthaltenen Keime aufzuzeigen, die als prophetische Andeutungen der Gedanken seines Hauptwerkes erscheinen.

Dieses letztere, die Schrift über „das Wesen des Christenthums", in Verbindung mit dem dasselbe ergänzenden Aufsatze *) über „das Wesen der Religion", repräsentirt

*) Er erschien zuerst im ersten Bande von O. Wigand's Epigonen

hauptsächlich die dritte Stufe, den eigentlichen Höhepunkt der literarisch-kritischen Thätigkeit Feuerbachs, als deren philosophische Ergänzung die in den „Thesen zur Reform der Philosophie" (1842) und in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" (1843) *) enthaltenen Andeutungen zur positiven Umbildung der Hegel'schen Metaphysik und Erkenntnißlehre zu betrachten sind.

Hiernach ist das Subject der neuen Philosophie der ganze, wirkliche Mensch, und das Object derselben Natur und Mensch, d. h. die ganze Wirklichkeit überhaupt, das reale Universum. Die Auflösung des Glaubens in die Liebe, der Religion in die Sittlichkeit, der Theologie in die Anthropologie und des Pantheismus in Atheismus bildet das positive Resultat der Feuerbach'schen Kritik und Analyse der Religion und der Philosophie.

Nach dieser allgemeinen Darlegung von Feuerbach's literarischer Erscheinung und Entwicklung wenden wir uns zur Betrachtung der einzelnen charakteristischen Knotenpunkte seiner öffentlichen Wirksamkeit.

2. Feuerbach als idealistisch-pantheistischer Mystiker.

Der unwiderstehliche Idealismus der in dem Hegel'schen System verkündigten Weltanschauung, welcher seit den zwanziger Jahren die geistige Atmosphäre unsers Vaterlandes erfüllte, hat auch Feuerbach, wie billig, fortgerissen. Das begeisterte Pathos für die Idee und die Macht ihrer Offenbarungen in der sichtbaren Welt beseelte seine literärische Jugend, und das Kind dieser Liebe ist die anonyme Schrift: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", welche im Jahr 1830 zu Nürnberg das Licht der Welt erblickte. Die Schrift trug das bedeutungsvolle Motto aus Göthe's Prometheus an der Spitze:

Da ich ein Kind war,
Nicht wußte wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meines,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

---

und dann wiederabgedruckt im ersten Bande der sämmtlichen Werke Feuerbach's.

*) Erstere erschienen zuerst in Ruge's Anekdota, 2. Band, S. 62 bis 86, letztere als selbstständige Broschüre; beide Abhandlungen sind wieder abgedruckt im 2. Bande der sämmtlichen Werke.

Der feine Humor des Verfassers eröffnet das Buch mit einer demüthigen Bitte an das hochweise und hochverehrliche Gelehrtenpublikum, den Tod in die Akademie der Wissenschaft zu recipiren. Zwar (so schließt die humoristische Petition)

— zwar hat er nie sich abgegeben
Mit christlicher Theologie,
Doch wird es keinen zweiten geben,
Der so versteht Philosophie.
So bitt' ich denn zu recipiren
Den Tod in die Akademie,
Und ihn mit Nächstem zu creiren,
Zum Doctor der Philosophie.

Der Idealismus der pantheistischen Weltanschauung, die begeisterte Gluth=Empfindung der heroischen Selbstvernichtung und der mystischen Versenkung in Gott reißt den Verfasser fort, daß er — ein zweiter Novalis — Liebeshymnen auf den Tod, den Bruder der Nacht, singt und mit der Kraft und Energie der Wissenschaft den Schwung des Dichters zu vereinigen versteht.

Diese Eigenthümlichkeit der Form dieses Buchs ist ohne Zweifel mit Schuld, daß dasselbe anfangs im Publikum nicht so recht einschlagen wollte und fast nur bei Solchen die verdiente Aufmerksamkeit erregte, welche in die damals noch nicht so offenbar gewordenen Mysterien der Hegel'schen Schule eingeweiht waren.

Die Feuerbach'schen „Gedanken" waren noch bei Hegel's Lebzeiten erschienen, aber erst nach Hegel's Tode brach die kritische Macht des Hegel'schen Princips gegen die festgefahrenen Illusionen und bodenlosen Phantasien der modern=gläubigen Unsterblichkeitslehre in einer Schrift von Richter über diesen Gegenstand hervor (1833) und veranlaßte einen heftigen und leidenschaftlichen Streit über und gegen den Inhalt und die Resultate der Richter'schen Schrift. Eine Reihe von Schriften von Göschel, Weiße, Fichte, Blasche, Michelet, Conradi u. A. erschienen kurz hintereinander über dieses Thema.

Hatte sich der Meister Hegel selbst aus diplomatischer Zurückhaltung nur in sehr allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken über die Unsterblichkeitsfrage ausgesprochen, so muß man es dem richtigen Instincte Feuerbach's Dank wissen, daß er in seiner gedachten Schrift die erste Anregung gab, das philophische Denken auf den Punkt zu richten, wo das gläubige Herz der Zeit am empfindlichsten war. Und gerade über das Zeitgemäße einer solchen Anregung, sowie über die wesentliche Bedeutung und den substantiellen Gehalt der Schrift spricht sich das Vorwort in folgenden bündigen Worten aus: Waren bisher Materialismus und subjectiver Idealismus

die beiden Pole, nach welchen sich alle Untersuchungen über Tod und Unsterblichkeit hinneigten; so erscheint dagegen in dieser Schrift die Realität, Objectivität und Substantialität des Geistes als das Unsterbliche und Ewige, aus dem der Verfasser hinwiederum den Tod selbst ableitet; das Resultat, in welchem bei ihm Tod und Unsterblichkeit aufgehen, ist die wirkliche Welt, das inhaltsvolle Leben, das wahrhaft Unendliche selbst, ist Gott und Geist selbst.

Dieß ist das Thema des Buchs, und Gott, Liebe, Tod die Angelpunkte, um welche sich die Ergüsse und Erörterungen des genialen Verfassers bewegen.

Im Allgemeinen unterscheidet Feuerbach in der Entwicklungsgeschichte des Geistes der europäischen Menschheit, mit Bezug auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, drei wesentlichen Epochen. Die erste ist ihm die bei den Griechen und Römern; diese kannten keine Unsterblichkeit in unserm Sinne, weil ihr Glaube über die gegenwärtige Wirklichkeit des Volks- und Staatslebens nicht hinausging.

In der zweiten Epoche, im christlich-katholischen Mittelalter, wurde die Unsterblichkeit zwar allgemeiner Glaubens- und Lehr-Artikel; da aber der Einzelne noch nicht das öde und leere Bewußtsein seiner isolirten Selbstständigkeit hatte, sondern sich in die beseligende Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche eingeschlossen wußte, so war damit — nach Feuerbach's damaliger Ansicht, die sich freilich bald änderte — der Trennung zwischen Diesseits und Jenseits, Hoffen und Erreichen, Möglichkeit und Wirklichkeit, kein Raum gestattet, und das Unsterblichkeitsdogma trat keineswegs als ein den Geist bestimmendes, charakterisirendes Merkmal in den Vordergrund; dasselbe hatte überdieß nur den Sinn einer Auferstehung der Leiber, d. h. der Unsterblichkeit des Individuums als Individuum.

Erst in der dritten Epoche, der modernen Zeit, deren Charakteristisches darin besteht, daß das einzelne menschliche Individuum in seiner reinen Individualität als solcher für göttlich und unendlich erkannt worden, und zwar näher auf dem Standpunkt des Pietismus und des rationalistischen Moralismus, tritt der Glaube an die Unsterblichkeit des Individuums als ein unendlich wichtiges und wesentliches Moment hervor und sucht sich auf verschiedene Weise zu begründen.

Zunächst wurde nämlich die pure, nackte Persönlichkeit allein als das Wesentliche erfaßt, und da das diesseitige Leben als ein bestimmtes, beschränktes, unwesenhaftes, dem Wesen der Person nicht angemessenes erscheint, so mußte ein zweites ideales Leben hinzukommen, wo die hier bloß vorgestellte reine Person eine wirkliche Realität hat. Die reine, ideale Person ist weiter die sünden- und makellose,

vollendet gute Person, während die bestimmten, beschränkten Personen nur nach der vollkommenen Moralität streben und dieselbe in einer unbegrenzten, bis in's Unendliche sich verlierenden Zeit erreichen können.

Da endlich den auf diesem Standpunkt Stehenden die Persönlichkeit allein als das wesentliche Object der Individuen gilt, so sehen sie auch außer sich nur Subjecte, Subjectives, Einzelnes und darum Mangelhaftes, Negatives, Endliches; sie wissen nur von Menschen, nicht von der Menschheit als einem Geiste, als einem Ganzen. Ebenso ist ihnen die Natur nur ein Collectivbegriff und Gott ein bloßer Name, der nur in in ihrer Hoffnung, ihrem Glauben, ihrer Vorstellung existirt.

Indem so — fährt Feuerbach fort — alles wahrhaft Wirkliche, Allgemeine, Wesenhafte, aller Geist, Seele und Essenz aus dem wirklichen Leben der Natur und Weltgeschichte verschwunden ist, Alles massacrirt, in seine Theile aufgelöst, zertrennt, sein-, einheits-, geist-, seelenlos gemacht ist; so pflanzt nun das Individuum auf den Trümmern der zerstörten Welt die Fahne des Propheten auf, den Glauben an seine Unsterblichkeit und das gelobte Jenseits. Auf den Ruinen des gegenwärtigen Lebens, indem es Nichts sieht, erwacht ihm zugleich das Gefühl und Bewußtsein seines eignen innerlichen Nichts, und in diesem Gefühle dieses zweifachen Nichts entquillt ihm, gleich einem Scipio auf den Trümmern von Karthago, die barmherzige Thränenquelle und Seifenblase der zukünftigen Welt. Ueber die Kluft, die zwischen dem gegenwärtigen Leben, wie es in Wahrheit ist, und seiner Anschauung und Vorstellung von ihm liegt, über die Poren und die Leere seiner Seele baut es die Eselsbrücke der Zukunft. Nachdem es die Fruchtbäume, die Rosen und Lilien der gegenwärtigen Welt verwelken ließ, Gras, Kraut und Korn abgesichelt und die ganze Welt in ein saftloses Stoppelfeld verwandelt hat, so entsproßt ihm noch zu guterletzt in dem leeren Gefühl seiner Leerheit und dem kraftlosen Bewußtsein seiner Eitelkeit als ein schwacher Schein und mattes Traumbild des lebendigen frischen Blumenflors, die charakterlose, blaßrothe, farbenverbleichte Herbstzeitlose der Unsterblichkeit. Das Jenseits — faßt Feuerbach resumirend seine Erörterung zusammen — ist weiter nichts als die verkannte, miß- und unverstandene wirkliche Welt, und die wirkliche, wahre Welt ist nur ein Schatten, das Traumbild und Phantasiestück der Zukunft.

Nachdem hiermit Feuerbach die psychologische Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens aufgezeigt hat, leitet er aus der Thatsache der Geschichte, daß unsere Gegenwart der Anfangspunkt eines neuen geistigen Lebens ist, die Nothwendig-

keit ab, den Menschen an seine wahrhafte und vollständige Vergänglichkeit und Sterblichkeit zu erinnern, damit er anderswo, als in seiner eignen Individualität und dem Glauben an seine eigne Unsterblichkeit und Unendlichkeit, die Quelle des Lebens und der Wahrheit, den Bestimmungsgrund seiner Handlungen und die Stätte des Friedens suche.

Nur wenn der Mensch — sagt Feuerbach — wiedererkennt, daß es nicht bloß einen Scheintod, sondern einen wirklichen und wahrhaften Tod gibt, der vollständig das Leben des Individuums schließt, und wenn er einkehrt in das Bewußtsein seiner Endlichkeit; wird er den Muth fassen, ein neues Leben wieder zu beginnen und das dringende Bedürfniß empfinden, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes, wirklich Unendliches zum Vorwurf und Inhalt seiner gesammten Geistesthätigkeiten zu machen, anstatt nur deßwegen einen Gott über sich anzuerkennen, um an ihm einen unendlichen Raum zu besitzen, in dem er seine beschränkte Individualität ohne Störung, Beeinträchtigung und Einschränkung in alle Ewigkeit ausdehnen und breitschlagen könne.

Gott ist die Liebe, die Alles verzehrende und in sich auflösende Liebe, der letzte Grund aller Vergänglichkeit, der ewige übersinnliche Tod. Nach dem Tode daher noch etwas zu wünschen, nach etwas sich noch zu sehnen, ist grenzenlose Verwirrung; denn der Tod kommt selbst her aus einer innern Sehnsucht der Natur, die an ihr zehrt, so lange sie ist; aus dem Triebe und Streben der Natur, das was sie ist, ihr Verzehrt- und Aufgelöstsein in Gott zu offenbaren. Der Tod kommt nicht aus Mangel und Armuth, sondern aus Fülle und Sättigung her. Nach dem Tode kannst du also nichts mehr erwarten; denn er erfolgt eben aus dem, was du irrig nach ihm erwartest. Das Höchste, was du als Individuum erreichen kannst, das Letzte und Aeußerste, wozu du es bringen kannst, ist die Anschauung und die Versenkung in Gott. Der Tod ist daher die ganze vollständige Auflösung deines ganzen, vollständigen Seins; es gibt nur Einen Tod, der ganzer Tod ist.

Feuerbach ist, wie man sieht, hier ganz Mystiker, so sehr, daß er den Tod selbst als den mystischen Act der Natur bezeichnet, durch dessen Betrachtung der Mensch erinnert werden solle, bei Zeiten, noch während des Lebens mystisch und Mystiker zu werden, da Gott selbst dieses unendlich tiefe Wesen, der allergrößte Mystiker sei. Freilich ist diese mystische Ueberspannung eines solchen idealistischen Pantheismus eine nur einseitige, aber immer doch tiefe begeisterte Religiösität. Diese reine Passivität, die mystische Versenkung in Gott und theoretische Selbstvernichtung des Subjects ist in Wahrheit nur die eine Seite der Religion; das andere, ebenso

wesentliche, ergänzende Element derselben ist die thätige, selbstbestimmende Seite, die freie That, die Erhaltung des Selbst, seiner Wahrheit nach, in Gott.

In seiner kühnen theoretischen Todeslust dieß übersehend richtet Feuerbach die tiefpoetische Apostrophe an den Tod: O Tod! ich kann mich nicht loswinden von der süßen Betrachtung deines sanften, mit meinem Wesen so innig verschmolzenen Wesens! Milder Spiegel meines Geistes! Abglanz meines eignen Wesens! Aus dem Bruche und der Trennung der einfältigen Einheit der Natur mit sich selber ist der bewußte Geist auferstanden, ist dieses allgemeine, sich selbst schauende Licht hervorgebrochen, und wie der Mond mit dem Lichte der Sonne glänzt, so spiegelst du in deinem milden Scheine nur das brennende Sonnenfeuer des Bewußtseins wieder. Du bist der Abendstern der Natur und der Morgenstern des Geistes; die sinnlichen Thoren halten den Einen Stern für zwei verschiedene Sterne. Du leuchtest dem Weisen aus dem Lande der Träume voran zu der Geburtsstätte des wahren Heilandes, des Geistes!

Um seinen Lesern begreiflich zu machen, daß Persönlichkeit nicht das Höchste und Letzte, und Gott mehr sei als Persönlichkeit, erläutert unser begeisterte Apologet des Todes das Wesen der Liebe, von der er behauptet, daß wer sie empfunden, Alles empfunden, und wer sie erkannt, Alles wisse. Was Liebe sei, sagt er, weiß nur der ächte Pantheist; nur er kann lieben; außer dem Pantheismus ist Alles Egoismus, Selbstbrunst, Eitelkeit, Gewinnsucht, Söldnerei, Abgötterei. Das Einzelsein und Besonderssein, das Vielerlei und Allerlei, das außerdem für dich Dasein und Realität hat, wird von der Liebe vernichtet und verzehrt. In dem geliebten Gegenstande, der dir Eins und Alles ist, und vor ihm wird dir Alles von ihm Unterschiedene und Abgetrennte, das dir außerdem Etwas wäre, Nichts. Du bist nur noch in dem Einen, was Gegenstand deiner Liebe, Alles außer ihm ist Eitelkeit, ist Nichts. Du, der du ohne Liebe untrennbar bist von deinem besondern Dasein, wirst mit ihm daher in der Liebe zu nichte. Aber dieses Vergehen ist zugleich ein neues und herrlicheres Sein; du bist daher in der Liebe und bist auch nicht; sie ist Sein und Nichtsein in Einem, Leben und Tod als Ein Leben; sie gibt Leben und nimmt Leben, vernichtet und erzeugt. Erst ja durch das allverzehrende und reinigende Fegfeuer der Liebe und in ihm bekommt das Leben und Dasein Bedeutung, aber erst die Bedeutung macht das Leben zum Leben.

In Bezug auf Gott interpretirt und veranschaulicht Feuerbach den pantheistischen Standpunkt Hegels. Wenn von Gott gesagt werde, er liebe oder besser, er sei die Liebe,

so sei schon über die Persönlichkeit hinausgegangen; denn nur als persönliches Wesen, wenn es sonst nichts ist, liebt das persönliche Wesen nicht; es ist nur ausscheidend und abstoßend. Gott — sagt Feuerbach — ist nicht bloß ein dich bejahender, sondern auch ein dich verneinender Gott; er ist nicht bloß der Anfang und das Ende aller Dinge, sondern auch der Anfang und das Ende deiner selbst. So ist folglich auch in Gott die Grenze, das Ende, die Verneinung deines persönlichen Daseins enthalten, und Gott hast du ebensowohl als den obersten und ersten Grund deines Todes zu erkennen, wie du ihn als den Grnnd deines Daseins anerkennst. Der ewige, unendliche und wahre Tod aller Dinge und Wesen ist Gott selber.

Der unbestimmt unendliche Grund deines Todes — fährt Feuerbach fort — ist Gott, das Unendliche; der bestimmt unendliche Grund deines Todes ist die Vernunft, der Geist, das Bewußtsein. So wenig das Sinnliche ein Wahres und Letztes ist, so wenig ist daher Tod, sofern er nur sinnlich begründet ist, ein Wahres und Letztes, er ist nicht Ende und Schluß, nur Uebergang; aber die wahre Grenze des Individuums, die über die sinnliche Grenze, den Tod hinausgeht, ist die Vernunft, der Geist, das Bewußtsein; der wahre Tod des Individuums ist die Vernunft.

Im zweiten Abschnitte seines Buches, welcher „Zeit, Raum, Leben“ überschrieben ist, verfolgt nun der Verfasser den Unsterblichkeitsglauben mit scharfer Dialektik in seine innersten Reflexionsschlupfwinkel und deckt die Widersprüche desselben auf. Wo keine Zeit — heißt es unter Anderm — da ist kein Individuum, wo kein Individuum, da ist keine Empfindung, und umgekehrt. Wenn du daher in dem dunkelblauen Jenseits, wo von aller Zeit abstrahirt wird, dem Individuum individuelles Dasein, Empfindung, gar ewige Wonne, ewige Lust zuschreibst; so folgst du nur der Einbildung, in der Alles möglich ist, was im Wesen, in der Wahrheit, im Begriffe unmöglich ist. Ferner: Wenn du ein Leben nach dem Tode annimmst, in welchem du dasselbe Individuum sein wirst, was du hier warst, dieses persönliche Wesen, dieses Subject, das du in diesem Leben bist, so mußt du dieses Leben nach dem Tode an einen Ort verlegen, Individuen müssen räumlich existiren.

Daraus entstehen sehr bedenkliche Umstände: es könne (macht Feuerbach geltend) doch begreiflicher Weise nicht zweierlei Räume geben, noch Räume außer dem Raum, innerhalb welches auch wir Lebende enthalten sind; der Raum gehöre wesentlich zu unserm Leben selbst. Um dieser Verlegenheit zu entgehen, habe man die Sterne zu Aufenthaltsörtern der Abgeschiedenen bestimmt und dadurch das Leben

nach dem Tode wenigstens in eine scheinbare Entfernung vom Leben vor dem Tode gerückt. Wie könnten auch, meinte man, so ungeheure Welten von unermeßlicher Größe und Menschen umsonst sein?

Man vergaß aber — sagt Feuerbach — der Natur das Geheimniß abzulauschen, daß die schrankenlose Ausdehnung in Masse, Größe und Vielheit eben den Mangel an Intensivität beweist, daß dieses unendlich Viele, dieses ungeheure All Eines wird und Alles Eins ist, und daß in der weiten Schöpfung es nur Einen belebten und beseelten Punkt gibt, welcher die Erde, die Seele und der Zweck des großen Weltalls ist, während die Himmelskörper, ohne selbst für sich und in sich Leben zu enthalten, nur die Bedingungen des Lebens, nur die Voraussetzungen der Erde sind. Die Natur kann nur aus und in ihr selbst begriffen und erkannt werden.

Die Sterne sind nichts weiter, als die Ahnenwappen der Erde; der ganze Himmel ein Monument ihrer Vorzeit; am Himmel feiert die Natur ihr Allerseligenfest; die Lichter, die du oben siehst, sind nichts weiter und nichts mehr, als Todtenkerzen auf den Gräbern der Vergangenheit. Die Incunabeln, die uranfänglichen geschichtlichen Momente der Natur, die Annalen, Urkunden der Erde sind die Sterne. Das Wesen des Lebens — so schließt Feuerbach diese Erörterungen — ist das Maaß der Erdennatur; es ist das Wesen des Lebens selber, nur auf der Erde zu sein, nur in der Schranke, welche die Natur in der Form und Gestalt der Erde hat, möglich und wirklich zu sein.

Aus der überspannten idealistischen Todeslust, von der wir oben Zeuge waren, sind auch folgende paradoxe Aeußerungen zu erklären: In jedem Schmerze in dir feiert die Gattung den Triumph ihrer Alleinwirklichkeit; das schmerzliche Gewimmer der Kranken und die letzten Seufzer der Sterbenden, mit denen sie aus dem Dasein verfallen, sind die Siegesgesänge der Gattung, in denen sie ihre Realität und siegreiche Herrschaft über die einzelne Erscheinung feiert. In deinen Schmerzen und Seufzern ist mehr Philosophie und Vernunft, als in deinem eignen Verstande; ja du philosophirst dann allein, wenn du vor Schmerzen stöhnst und schreist; die einzelnen Laute der Weisheit, die aus dir kommen, sind die Töne des Schmerzes; denn das Wesen, die Gattung, das absolut vollkommene Allgemeine, dessen Wirklichkeit in deinem Verstande du verleugnest, affirmirst und bejahst du in deinen Schmerzen. Diese und deine Seufzer sind die einzigen entologischen Argumente, die es vom Dasein eines Gottes gibt. Die einzigen derzeit existirenden Hörsäle der Philosophie sind Spitäler und Lazarethe. —

Dieses Thema wird dann von Feuerbach weiter variirt und paraphrasirt.

Eine andere Unklarheit, die bei den Vorstellungen über die individuelle Unsterblichkeit mit unterläuft, ist die, daß man sich die Seele als etwas körperartiges, fein Materielles, in bestimmter Figur und Form vorstellt, statt einzusehen, daß der Körper nur der Gegenwurf und Gegenstand der Seele und sie nur Seele ist in der ununterbrochenen Ueberwindung und Aufhebung dieses ihres Vorwurfs, nie fertig, eine abgethane Sache, sondern immer werdend, ewiges Entstehen, ewig junger und neuer Anfang. Dein Glaube daher (sagt Feuerbach) an die Unsterblichkeit, inwiefern du ihn gründest auf die Natur der Seele, beruht auf höchst materiellen Vorstellungen von derselben; nur ist freilich dein Materialismus von anderer Art und Sorte, als der gewöhnlich sogenannte Materialismus.

Was bleibt nun — so werden die Leser nach allem diesen sich zu fragen berechtigt halten — auf dem Standpunkt Feuerbach's zum Ersatz für den Verlust der individuellen Unsterblichkeit? Was ist das Positive, der Gehalt seiner eignen Unsterblichkeitslehre?

Die Antwort ist: einmal die das Individuum ewig überlebende Gattung. Nach deinem Tode — so antwortet er dir — bleiben übrig Andere, bleibt übrig dein Wesen, die Menschheit, unbeschädigt und ungeschmälert durch den Tod. Ewig ist der Mensch; dafür bürgt der unendliche Geist selber. Ewig ist der Geist, unvergänglich und unendlich das Bewußtsein, aller Natur und folglich auch dem Tode entnommen die Freiheit, der Wille; und ewig werden daher auch Personen, Bewußte, Wollende, Freie sein. Du selbst aber als bestimmte Person, nur Object des Bewußtseins, nicht selbst Bewußtsein, trittst nothwendig einst außer Bewußtsein, und an deine Stelle kommt eine neue, frische Person in die Welt des Bewußtseins.

Außerdem aber ist das höchste Leben in Religion, Kunst, Wissenschaft, im großen weltgeschichtlichen Ganzen der Menschheit; das ist das Leben über dem sinnlichen und vergänglichen Leben, das Leben über dem Tode. Vernunft, Wille, Freiheit, Wissenschaft, Kunst, Religion sind die einzig wahren Genien und Engel des Menschen, überhaupt die einzig wirklichen höheren und vollkommenern Wesen.

Und auch in praktischer Hinsicht hat der geniale Pantheist und mystische Philosoph das rechte Wort der wahren Unsterblichkeit getroffen, indem er deren eigentlichen und ächten Kern und gegenwärtigen Inhalt als das ewig göttlich-menschliche Leben der Liebe beschreibt: Der Mensch liebt und muß lieben; je tiefer der Inhalt ist, welcher der Gegen-

stand seiner Liebe ist, desto größer ist auch sein Umfang. Je mehr du von deinem Selbst aufgibst, desto größer und wahrer ist deine Liebe. Denn lieben kann man nicht, ohne sich selbst aufzugeben. Liebend lebe ich mich in ein Anderes hinein; ich setze mich, mein Wesen nicht in mich selbst, sondern in den Gegenstand, den ich liebe; ich binde mein Sein an das Sein eines Andern; ich bin nur in dem Andern, mit dem Andern, für das Andere; ich habe kein eignes, kein Fürsichsein mehr, das Sein des Andern ist mein Sein.

Aber — fügt Feuerbach an einer spätern Stelle hinzu — die Liebe wäre nicht vollkommen, wäre kein Tod; der Tod ist das letzte Versöhnungsopfer, die letzte Bewährung der Liebe. Das Todesurtheil, das du durch die Liebe, durch die Anerkennung der Wesenhaftigkeit eines Gegenstandes über dich selbst aussprichst, hätte keine Wahrheit in sich, wenn es nicht auch an deinem ganz natürlichen Sein, an deinem Leben vollzogen würde, wenn du nicht stürbest! Einmal nur bist du reines Ich, bloßes Selbst, einmal nur für dich ganz allein, und dieser Augenblick ist der Augenblick des Nichtseins, des Todes. Und der Tod ist daher, eben weil er die Offenbarung deines Fürsichseins ist, in Einem die Offenbarung der Liebe, eben darin, daß dein Selbst im Augenblick der Isolirung todt, Nichts ist, in dem Augenblick, wo es ohne den Gegenstand sein will.

So ist denn das wahre Jenseits, der Himmel — Liebe, Anschauung, Erkenntniß; nur in diesen kannst du im Unendlichen sein. Dein individuelles Sein aber, das frei ist vom Druck der Wirklichkeit und der Schranke der Individualität, ist dein Sein als Bild, als Object der Erinnerung. Diese ist allein das Reich der Todten, das Land der abgeschiedenen Seelen. Von dem Inhalt und Umfang der Bestimmung des Individuums hängt auch der Umfang und die Bedeutung des Platzes ab, den es in der Erinnerung erhält. War die Bestimmung des Individuums eine beschränkte, so ist auch der Erinnerungskreis ein kleiner und verschwindender Kreis; war dagegen die Bestimmung eine allgemeine, von unendlichem Inhalte, und die sie realisirenden Handlungen von allgemeinem Inhalt und Umfang, so ist auch die Erinnerung eine allgemeine, eine eigentlich historische. Himmel und Hölle haben ihre wahre Existenz im Individuum.

Darum fordert der Lehrer der modernen Unsterblichkeit von dem Individuum, welches mit dem Durste des Lebens und der Liebe den Drang der Unsterblichkeit empfindet, die That. Sei Etwas, und du bist Alles, ruft er ihm zu; unsterblich ist, was Selbstzweck ist; jeder Augenblick des Lebens ist erfülltes Sein, von unendlicher Bedeutung.

Der Gedanken über Unsterblichkeit fruchtbares Resultat faßt sich in ihres mystischen Propheten Worten zusammen: Wahrer Glaube ist also nur dann Unsterblichkeitsglaube, wenn er ein Glaube ist an die Unendlichkeit des Geistes und die unvergängliche Jugend der Menschheit, an die unerschöpfliche Liebe und Schöpfungskraft des Geistes, ewig aus dem Schooße seiner Fülle sich in neuen Individuen zu entfalten und neue Wesen zu der Verherrlichung, dem Genusse und der Anschauung seines Selbst zuzulassen, wenn er folglich der Glaube ist, daß diese gegenwärtigen, bestimmten Individuen nicht unsterblich und unvergänglich, d. h. in Wahrheit nicht die letzten Individuen sind, mit denen das Wesen der Menschheit erschöpft und aus ist. Dein Unsterblichkeitsglaube ist nur wahr, wenn er der Glaube an dieses Leben, an die Vergänglichkeit des Vergänglichen und die Ewigkeit des Ewigen, an das diesseitige Dasein Gottes ist.

Hiermit hätten wir den Lesern die Quintessenz, das beste Mark des Feuerbach'schen Jugendwerkes vor die Augen geführt. Vielleicht — wir wollen uns wenigstens diesen guten Glauben nicht nehmen lassen — vielleicht, daß sich Mancher, der sich von der Macht und Tiefe der Wahrheit, die ihm daraus entgegenspricht, und von der prophetischen Gluth ächt religiöser Begeisterung, die aus diesen Fragmenten ihn anweht, ergriffen fühlt, sich hierdurch angeregt finde, an der Quelle selbst zu schöpfen und aus ihr Gesundheit, Lebens-, Liebes- und Todesmuth zu gewinnen!

Die „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" sind ohne Zweifel unter allen ähnlichen Schriften, welche neuerdings über denselben Gegenstand mit derselben Tendenz geschrieben sind, die frischeste, ursprünglichste und eindringlichste, die man sogar um ihrer schwachen Seite willen nur um so lieber gewinnen, nur um so begieriger in sich aufnehmen und geistig wie gemüthlich verarbeiten wird. Gerade die einseitige Ueberspannung ihres pantheistisch-mystischen Idealismus muß dazu dienen, die unumstößliche Wahrheit ihrer Grund-Idee in jedem freien religiösen Gemüthe unzerstörbare Wurzeln fassen zu lassen.

Ueber diese Grundidee ist die Wissenschaft und die religiöse Speculation noch nicht hinausgekommen und — wird nicht hinauskommen! Wo die Kritik mit solchem reichen und lebensvollen Inhalte auftritt, müssen alle hohlen Phantasien, müssigen Spielereien und sentimentalen Regungen der Schwachen, der Weiber und Kinder in ihr armseliges Nichts zurücksinken, und können alle vermeintlich speculativen Rettungsversuche des mattherzigen Unsterblichkeitsglaubens nur als ganz bedeutungslos erscheinen.

Die Religion des neuen Weltalters kennt nur einen

Rath für diejenigen, welche nicht die Kraft besitzen, in die Wahrheit und göttliche Nothwendigkeit sich zu finden, und dieser Rath ist dieser: Lernet weise sein und lieben, so habt ihr das ewige Leben gegenwärtig in Euch!

3. Feuerbach im Kampfe gegen den scholastischen Dualismus der Theologie.

War Feuerbach in der ersten Epoche seiner schriftstellerischen Thätigkeit Pantheist und Mystiker, der die Substanz der Hegel'schen Philosophie und Weltanschauung als das innerste Lebenspathos seines Gemüthes in sich trug und solche mit der ureignen lebensfrischen Kraft seiner genialen Natur in seinem anonymen Jugendwerke reproducirte, so führten ihn seine geschichtlichen Studien und die Umschau unter den literarischen Productionen der verschiedenen Fractionen der Hegel'schen Schule zunächst zur wissenschaftlichen Kritik und Polemik, wovon vorerst seine in den berliner und hallischen Jahrbüchern, in den Jahren 1835 bis 1838, enthaltenen Recensionen Zeugniß ablegen.

Am geschichtlich Gegebenen sich orientirend und an den gleichzeitigen Leistungen Anderer seine Kräfte messend, bringt er aus dem Schatze seines Geistes das Errungene, ohne von seiner genialen Originalität einzubüßen, gereifter und besonnener hervor.

Er kehrt in der zweiten Stufe seiner wissenschaftlichen Geistesentwicklung mit Entschiedenheit die kritische Seite seiner Natur heraus. Ein anderer Lessing wendet er sein vernichtendes polemisches Talent gegen die modernen Götzen und die neuen Scholastiker in der speculativen Theologie; mit den Waffen der Philosophie kämpft er gegen den theologischen Dualismus und die dogmatischen Capricen des exclusiven Christenthums.

Die Erholung und Sammlung aus dem mystischen Rausche seines früheren pantheistischen Idealismus auf dem Kampfplatze der nüchternen wissenschaftlichen Polemik, dieß war die nothwendige Uebergangsstufe zu den neuen positiven Leistungen, die das eigentliche Ziel seines wissenschaftlichen Lebens werden sollten.

Die Mystik in Feuerbach's früherer Schrift hatte, wie wir sahen, den Pantheismus in seiner seelen- und gedankenvollsten Gestalt zur Grundlage. Jetzt wirft er in der Abhandlung: „zur Kritik der positiven Philosophie“ *)

*) Diese, in den hallischen Jahrbüchern, 1838, erschienene und im

die Frage auf: wodurch unterscheidet sich die sogenannte positive Philosophie von dem Pantheismus der früheren — nämlich Hegel'schen Philosophie? Die Antwort, die er darauf gibt, ist: Lediglich durch den Wahn des religiösen Fanatismus, der sich allein im Besitz des allein wahren Gottes, der allein seligmachenden Vorstellung zu sein dünkt, der seine Particular-Empfindung, seine Particular-Vorstellung von Gott für Gott selbst hält und daher Alles, was dieser seiner particulären Vorstellung und Empfindung widerspricht, als Götzendienst mit Füßen tritt.

Ihr glaubt — redet Feuerbach die positiven Philosophen an — dadurch dem Pantheismus entgangen zu sein, daß ihr euerm Gotte eine eigne persönliche Existenz gebt? O sancta simplicitas! Hatten die Götter des Olymp nicht auch persönliche Existenz? Kommt nicht dem Ibis, dem Apis der Aegyptier auch eine eigne Existenz zu? Kommt es nicht einzig und allein auf die Wesensbestimmung an? Habt ihr aber andere Bestimmungen, als entweder aus dem Wesen der Natur oder aus dem Wesen des Menschen? Sind nicht wirklich eure Bestimmungen des göttlichen Wesens Bestimmungen des menschlichen Wesens? Sind Persönlichkeit, Bewußtsein, Wille, Denken nicht menschliche Bestimmungen?

Eure Speculation — fährt er fort — ist so gut Pantheismus, als die frühere Philosophie, nur daß euer Pantheismus ein Pantheismus anderer Art ist. Ihr habt vor dem Pantheisten nur den Schein und die Einbildung, daß ihr keine Pantheisten seid, voraus und unterscheidet euch eben nicht gerade zu euerm Vortheil nur dadurch von ihm, daß der Pantheist, der Philosoph, das Wesen des Menschen vergöttert, in dem Bewußtsein, daß der Mensch nicht über sein Wesen hinauskann, ihr aber das menschliche Selbst, die Person vergöttert. Die Religionsphilosophie ist nur dann Philosophie, wenn sie die Religion als die esoterische Psychologie weiß und behandelt. Die großen Epochen in der Geschichte der Religion und Philosophie bestimmen sich nur nach dem, was von dem Wesen des Menschen als das Höchste angeschaut, d. h. vergöttert wird.

Wir begegnen in dieser Abhandlung schon den Prinzipien und Auffassungsweisen, deren consequente Durchführung an dem Gegenstande der Religion das Interesse von Feuerbach's Werken aus der spätern Periode bildet. Sein späterer Standpunkt tritt hier in embryonartiger Allgemeinheit auf, noch verhüllt, blos angedeutet und hingestellt, nicht manifest, durchgeführt und begründet.

---

ersten Band der sämmtlichen Werke wieder abgedruckte Abhandlung knüpft an die Kritik einer Schrift von Sengler an.

Er wendet sich auch hier zunächst mit seiner Polemik und seinen Angriffen nur gegen die Theologie und ihre Afterschwester, die sogenannte positive oder dogmatische Philosophie; die Religion selbst läßt er noch unangefochten. Gegen jene dagegen richtet er mit um so größerer Energie seine Angriffe. Die positive Philosophie ist ihm zu rationalistisch, um gläubig, und zu gläubig, um rationalistisch, zu irreligiös, um religiös, und zu religiös, um irreligiös sein zu können; sie hat ihm nicht die Demuth der Religion, aber auch nicht den Muth des Unglaubens; sie hat keinen Frieden in der Religion, denn — sagt er — wo die Religion den Menschen befriedigt, da befriedigen ihn auch die religiösen Vorstellungen und Verhältnisse unmittelbar als solche, und er philosophirt nicht; aber sie hat auch keinen Frieden in der Philosophie, denn die religiösen Vorstellungen sind ihre Bedürfnisse, die religiösen Verhältnisse die Grundlagen ihrer Speculation. Die positive Philosophie ist daher, nach Feuerbach, indem sie beides, Religion und Philosophie oder religiöse Philosophie, sein will, keins von beiden, weder Religion noch Philosophie.

Man sieht hieraus, wie Feuerbach hier bereits einseitig und ungerecht wird und übersieht, daß die Religion als solche weder Philosophie, noch die Philosophie als solche Religion sein will und kann und soll. Denn die Philosophie an ihrem Theil hat nichts mit der Unmittelbarkeit und naiven Unbewußtheit der Religion zu schaffen; sie ist Reflexion, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, was zum Wesen der Religion in ihrem ursprünglichen gemüthlichen Lebenskreise keineswegs gehört.

Als Religionsphilosophie — d. h. als denkende Betrachtung über die Religion — ist es dagegen Sache der Philosophie über die Religion, wiefern sie thatsächlicher Zustand im Subject ist, zum Bewußtsein zu gelangen, sich über das religiöse Verhältniß nach seiner unmittelbaren thatsächlichen Lebendigkeit Rechenschaft zu geben, womit aber keineswegs die Religion als solche aufhört und Philosophie wird.

Feuerbach indentificirt — was wir nicht übersehen dürfen — Religion und Dogma, religiöses Gemüthsleben mit religiösen Vorstellungen, d. h. Reflexionsformen über das unmittelbare religiöse Gemüthsleben. Er läßt — daß wir diesen Mangel seines kritischen und polemischen Verfahrens auf seinen principiellen Ausdruck zurückführen — das Wesen der Riligion in ihrer Erscheinung, ihrer Lebenssubstanz in ihren theoretischen Reflexionsformen aufgehen, ein Verfahren, welches jedenfalls eine unstatthafte Willkühr ist.

Die Dogmen (sagt er zwar) sind keine philosophische Lehren. Das wollen sie auch nicht sein und sollen es auch

nicht, sondern Glaubensartikel. Es gehört, nach Feuerbach, zum Wesen des Dogma, daß es der Vernunft widerspricht; es soll ihr widersprechen, darin besteht das Verdienst des Glaubens; das Dogma ist nichts ohne Glaube, der Glaube nichts ohne den Widerspruch mit Vernunft und Erfahrung.

Ist denn aber — muß man dagegen Feuerbach fragen — der Glaube, das Dogma die Religion selbst? Gewiß in Wahrheit nicht, wenn es auch Vorurtheil und Fanatismus häufig genug dafür nimmt! Wozu also solche Declamationen, die dem Feinde nicht auf den Leib rücken? Was nützen Pfeile, die an dessen Panzer machtlos zurückprallen?

Ganz richtig ist nun aber anderseits, was Feuerbach der positiven Philosophie, wenn sie Philosophie sein will, zum Vorwurfe macht. Religion will sie keine sein, sondern nur eine bestimmte historische Gestalt der Religion philosophisch rechtfertigen. Aber Philosophie zu sein macht sie allerdings den Anspruch, und nach dieser Seite geschieht es mit vollem Recht, wenn er sie eine Lüge gegen die Philosophie nennt, weil sie aus und mit philosophischen Begriffen dogmatische Vorstellungen, welche diesen Begriffen geradezu widersprechen, rechtfertigen und begründen will. Die positive Philosophie ist ihm darum die Philosophie der absoluten Willkühr, die, sich hinwegsetzend über alle Denkgesetze, die widersprechendsten Dinge unbedenklich verbindet; widersprechende Dinge aber verbinden kann nur die Einbildung, nicht die Vernunft; die positive Philosophie hat darum zu ihrer Basis die Einbildung, nicht das Denken; sie substituirt dem Gedanken die bloße Vorstellung, der Sache das Bild, dem Begriffe das Phanthasma, sie ist die absolut phantastische Philosophie. Die Philosophie — so faßt Feuerbach den Kern des Unterschieds zusammen — ist Enttäuschung, die religiöse Speculation ist Selbsttäuschung des Menschen, betrunkene Philosophie.

Den Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glaube und Vernunft, welcher das Grundthema dieser Polemik Feuerbach's bildet, hat nun derselbe in der, im Jahr 1833 erschienenen Schrift: „Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie wichtigen Momenten„ dargestellt und an dem intellectuellen Charakter dieses merkwürdigen Mannes nachzuweisen versucht.

Feuerbach findet diesen Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie in Bayle ganz besonders wesentlich und charakteristisch ausgeprägt, obgleich er ausdrücklich bemerkt, daß derselbe bei allen Denkern und selbst Orthodoxen der neueren Zeit anzutreffen, ja sogar der charakteristische Widerspruch der christlichen Welt überhaupt sei, weßhalb es ebenso interessant als nützlich wäre, diesen Widerspruch durch die

ganze Geschichte des Christenthums hindurch zu verfolgen, hinein bis in die verborgensten Winkel der orthodoxen Seelen; wo von jeher der Glaube die Vernunft und hinwiederum die Vernunft den Glauben und sich selbst hintergangen habe.

Indem wir nunmehr diese Schrift Feuerbach's zum Zwecke der Charakteristik seines Entwicklungsstandpunkts im zweiten Stadium seiner wissenschaftlich-literarischen Erscheinung näher in's Auge fassen, halten wir uns, wie begreiflich, nicht sowohl an das, was speciell die Schilderung Bayle's und seiner Bedeutung für die Geschiche der Philosophie und die allgemeine Culturgeschichte betrifft, sondern heben aus dem Buche nur Solches heraus, was für die Nachweisung und Begründung jenes Grundgedankens von allgemeiner Bedeutung und für die Art und Weise der Feuerbach'schen Auffassung der historischen Erscheinungsformen des Christenthums und für die Kenntniß seines charakterischen Verhältnisses zur Theologie von wesentlicher Bedeutung ist.

Der Charakter der christlichen Welt ist der Dualismus, mit diesem Satze beginnt die Schrift, der Zwiespalt von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Gnade und Natur, von Geist und Fleisch, von Glaube und Vernunft: der Kampf zwischen Kirche und Staat war nur der äußere, politische Ausdruck dieser im Innern der Menschheit wühlenden Gegensätze.

Zunächst führt nun, diesem Grundsatze gemäß, Feuerbach die christliche Welt im eigentlichen katholischen Mittelalter, den klassischen Katholicismus, auf den Gegensatz von Geist und Fleisch zurück; die Entsagung der Welt um des Himmels willen, die wider- und übernatürliche Tugend der Keuschheit, das prinzipiell feindselige Verhältniß des Katholicismus zur Kunst und Wissenschaft, nämlich zu deren wahrem Geist und Wesen — dieß wird als Beleg für den ausgesprochenen Satz geltend gemacht und der Widerspruch des Katholicismus mit dem Wesen des Menschen für den inneren Grund der Reformation erklärt.

Der Protestantismus — heißt es dann — hob den falschen Gegensatz von Fleisch und Geist auf; er führte unter Sang und Klang den Menschen aus dem Kirchhof des Katholicismus wieder in's bürgerliche Leben ein. Aber — schränkt Feuerbach sogleich wieder ein — der Protestantismus, wie er sich als Kirche verwirklichte, befreite und errettete den Menschen nur von seiner praktischen, nicht von seiner theoretischen und intelligenten Seite; die höhern Ansprüche, die Rechte des Erkenntnißtriebs, die Ansprüche der Vernunft anerkannte und befriedigte er nicht. Er blieb hierin in der alten Barbarei gefangen, Glaubensartikel im Widerspruch mit der Vernunft aufzustellen und doch als wahr festzuhalten.

Der Gegensatz von Glaube und Vernunft gilt Feuerbach als das charakteristische Uebel des Protestantismus, der darum in theoretischer Beziehung so wenig, als der Katholicismus in praktischer, ein Prinzip des Friedens, der Versöhnung war, wenigstens nicht der Friede der Wahrheit, der Friede der Vernunft, sondern der Friede der Gedankenlosigkeit oder der Faulheit oder gar der Verstocktheit oder der unbewußten Selbsttäuschung oder gar des raffinirtesten Selbstbetrugs.

Der Geist der Theologie gilt daher für Feuerbach nicht als der Geist der Wissenschaft. Die Theologie — sagt er — und zwar wohlgemerkt! die nicht vom wissenschaftlichen Geist überwundene und aus ihrer Abgeschlossenheit in den Strom des allgemeinen Lebens hineingezogene Theologie, sondern die Theologie, welche auf ein Monopol sich stützt, den übrigen Wissenschaften gegenüber besondere Prätentionen affectirt und sich selbst für das Lieblingskind der Gottheit hält, kurz: die orthodoxe Theologie — hat ein beschränktes, ein befangenes, unfreies Interesse zur Basis, kein anderes Interesse als das, was sie bereits glaubt, und zwar nicht aus wissenschaftlichem Grunde, sondern was sie ohne Weiteres als wahr voraussetzt, und zwar nicht als eine wissenschaftliche Wahrheit, sondern als eine besondere, als eine Glaubenswahrheit zu commentiren, zu interpretiren, zu demonstriren, sei es nun extensiv oder intensiv, historisch oder dogmatisch, und das, was diesem ihrem Glauben widerspricht, zu beseitigen oder, wenn das nicht angeht, zu seinen Gunsten soviel als möglich zu drehen und zu deuten.

Der Theolog auf diesem Standpunkte (hebt Feuerbach hervor) hat keine Ahnung von wissenschaftlichem Geiste; die Wissenschaft hat bei ihm nur eine formelle Bedeutung, ist ihm ein bloßes Mittel zum Zweck des Glaubens. Der Geist der Wissenschaft ist aber in Wahrheit der universelle Geist; sie ist nicht christlicher, aber auch nicht heidnischer Geist. Eine Philosophie, die sich eine christliche nennt und ist, ist eben darum eine mangelhafte, beschränkte, eine dem Begriffe der Philosophie widersprechende Philosophie. Die Theologie dagegen ist wesentlich christliche Theologie, ihr Prinzip ist nicht die Wahrheit als solche, sondern das Christliche; wahr, was christlich; Particularismus ist ihr Fundament. Die Wissenschaft befreit den Geist, die Theologie beschränkt ihn; die Wissenschaft erweitert Sinn und Herz, die Theologie beengt und beklemmt sie. Stets hat darum die Theologie die Philosophie mit fanatischem Hasse verfolgt, weil diese den Menschen auf den Standpunkt des Universums erhebt, auch dem Heidenthum Gerechtigkeit widerfahren läßt, auch in ihm das Wahre anerkannt und die Wahrheit nicht vom Christenthum,

sondern das Christenthum von der Wahrheit abhängig macht, ihr unterordnet.

Daß dieser Haß der Theologie gegen die Philosophie nicht einer besonderen Philosophie, sondern aller und jeder Philosophie gilt, wird nun weiter ausgeführt und darzuthun versucht, daß solange die Theologie geherrscht habe, der wissenschaftliche Geist nach allen Seiten hin ein unterdrückter Geist gewesen sei.

Aber — fragt Feuerbach weiter — warum ist nun die Theologie ein der Philosophie, der Wissenschaft entgegengesetzter Geist? Was ist das oberste Prinzip der Differenz zwischen der Theologie und Wissenschaft? Dieses: das Fundament der Theologie ist das Mirakel, das Fundament der Philosophie die Natur der Sache; das Fundament der Philosophie die Vernunft, die Mutter der Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit, das Prinzip der Wissenschaft; das Fundament der Theologie der Wille, das Asyl der Ignoranz, kurz: das dem Prinzip der Wissenschaft entgegengesetzte Prinzip der Willkühr. Die specifische Tendenz der Theologie ist, die Dinge aus Gott abzuleiten und zwar aus dem Willen Gottes; ihr oberstes metaphysisches Prinzip sozusagen ist die Schöpfung aus Nichts, d. h. aus dem Willen, dem grundlosen, bloßen Willen. Die Tendenz der Philosophie dagegen ist, die Dinge überhaupt aus natürlichen Gründen, aus ihrem Wesen, ihrer Idee abzuleiten.

Dieß wird dann durch eine Exkursion über den Ursprung des Christenthums veranschaulicht und erläutert, daß die Religion ihrer Natur nach eine wesentliche Form des menschlichen Geistes, namentlich als Volksgeistes, ist. Die christliche Religion hat mithin zunächst ihren nothwendigen, in der Natur der Religion begründeten Ursprung; außerdem aber konnte sie ihrem zeitlichen geschichtlichen Ursprung nach nur zu dieser bestimmten Zeit des Untergangs der alten Welt in's Dasein treten. Nur in einer solchen wichtigen Zeit und Welt konnte die Idee der Sittlichkeit, welche das einzig Positive des Christenthums ist, in ihrer Reinheit erfaßt werden; denn (fügt er erläuternd hinzu) das Positive sowohl in dem christlichen Menschen, als in Christus und in Gott ist zuletzt, wenn man den Endzweck ins Auge faßt, den eigentlichen Sinn der vermittelnden Bilder von den orientalischen Zierrathen der Phantasie entkleidet, die in ihrer absoluten Realität dargestellte und verwirklichte Idee der Sittlichkeit.

Mit den übrigen Religionen gemein — erörtert nun Feuerbach — habe die christliche den Wunderglauben, von welchem er sofort eine Kritik gibt, die mit dem Resultate schließt: Allerdings glaubt auch die Philosophie Wunder,

aber sie glaubt nicht die Wunder der Theologie; sie glaubt nicht die Wunder der Gesetzlosigkeit, die Wunder der Einbildung, sondern die Wunder der Vernunft, der innern Natur der Dinge, die geheimen stillen Wunder der Erkenntniß; sie glaubt unvergängliche, ewig sich erneuernde, lebendige, universelle Wunder, nicht particuläre, zeitliche, todte und ebendeßwegen geist- und bedeutungslose Wunder; die Philosophie hängt ihr Herz nicht an zeitliche Dinge, geschweige denn an den egyptischen Mumiendienst der Vergangenheit.

Daß nach dem Bisherigen Feuerbach im weiteren Verlauf seiner Schrift über Bayle den Gegensatz zwischen „theologisch" und „antitheologisch" als synonym mit dem Gegensatze zwischen „theologisch" und „denkend" überhaupt nimmt, kann uns nicht befremden. Die nächstfolgenden Abschnitte in der Darstellung Bayle's sind reich an treffenden Bemerkungen und Ausführungen über die Mängel und Schranken der positiven Religion, über die Selbstständigkeit der ethischen Vernunft und die Unabhängigkeit der wahrhaft ethischen Wissenschaft von der Theologie.

Der Protestantismus — erwähnt Feuerbach — wie er aus der Empörung des religiösen Gemüths über den Widerspruch der positiven Religion mit dem, was die Religion an sich oder ihrem Inhalt nach sein solle und wolle, hervorgegangen sei, habe von Anfang eine geistigere Tendenz gehabt und die Religion zu dem machen wollen und theils wirklich gemacht, was sie ihrem Inhalt nach sein solle und wolle, zu einer innern Angelegenheit. Obgleich derselbe aber die Substanz der Religion von einer Menge äußerlicher Accidenzien befreit habe, indem er zwischen dem Nothwendigen und Ueberflüssigen, dem Christlichen und Unchristlichen, dem Wesen und dem Scheine unterschied, habe er doch wieder die Religion selbst im Menschen zu einer formellen, äußerlichen Sache gemacht, indem er diesen dogmatischen Glauben zur Hauptsache erhob; er nahm damit sogleich wieder den Charakter einer positiven Religion an, und es wurde, ebensowie im Katholicismus, auch in ihm, die Religion zu einem vom sittlichen Prinzip unterschiedenen Prinzip.

Eine positive Religion aber, bemerkt Feuerbach, ist nichts Anderes, als eine weltliche Religion, die auch nur weltliche Wirkungen äußern könne, deren vermeintliche Macht nur die Macht der Meinung, der Gewohnheit und der Leidenschaft sei. Demgemäß sei die Religion in dieser Gestalt nicht das Erhaltungsprinzip der modernen Staaten, sie erweise sich nur da als eine sittlich wirkende Macht, wo sie noch keine positive Religion sei, sondern den bestehenden Religionen gegenüber sich erst Geltung erkämpfe, sich nur auf das Recht der Ueberzeugung, das freie Recht des Geistes stütze.

Von hohem ethischen Pathos erfüllt, spricht Feuerbach, wie er schon oben die sittliche Idee als den eigentlichen Kern der Religion ausgesprochen hatte, das Urtheil aus, daß die Theologie die Ethik mit der Wurzel ausreiße; daß sie, indem sie das Gute außer dem Menschen hinausschiebe, dem Menschen sein bestes Theil nehme, seinen wahren Gott, um ihm dafür einen äußerlichen Welschen Gott zu geben. Es ist Pflicht, dieses ethische Pathos Feuerbach's besonders hervorzuheben, Denen zu Gehör, welche aus Ignoranz oder bösem Willen aus Feuerbach's Lehren und ganzem Standpunkt, den Ruin der Sittlichkeit als selbstverstandene Consequenzen herzuleiten sich nicht entblöden.

Die Ethik — sagt Feuerbach in dieser Rücksicht — kann nicht capituliren, sich nicht accomodiren an die menschlichen Schwächen und Bedürfnisse, nicht dem Menschen schmeicheln; sie muß ihn vielmehr aufschrecken, erschüttern, zermalmen; ihre Gebote müssen mit unbedingter Rücksichtslosigkeit ausgesprochen werden und für den empirischen Menschen stets den Charakter der Unendlichkeit des Ideals tragen. Der Theolog dagegen thut das Gute nicht um des Guten willen, die Idee der Sittlichkeit ist nicht die selbstständig ihn beherrschende Idee; er denkt dabei stets an Gott nicht als das Gute, sondern als Gott überhaupt, wie sich an dessen Vorstellung empirische, eigennützige Bedürfnisse anknüpfen. Die Theologie, die sich über die Ethik stellt, ist ebenso verderblich den Staaten, dem Leben, wie den Wissenschaften. Nur wem die Ethik selbst die Theologie ist, die Pflichten gegen die Menschheit die Pflichten gegen Gott sind, nur in Dem ist die Pflicht eine göttliche Nothwendigkeit, ein Urtheil in letzter Instanz, eine unauflößliche Bindekraft.

In und mit dieser Trennung der Ethik von der Theologie hat Feuerbach seinen förmlichen Bruch mit der Theologie entschieden und unwiderruflich ausgesprochen und besiegelt; er hat damit die Selbstherrlichkeit der sittlichen Idee ausgesprochen. Der theoretische Ausdruck dieser seiner Antipathie gegen die Theologie ist der Nachweis vom Widerspruch der Dogmen und des Glaubens mit der Vernunft, welchen bei Bayle aufzuzeigen, die Aufgabe eines weiteren Abschnittes in der Feuerbach'schen Schrift ist.

Das Verhältniß dieses Widerspruchs zwischen Glauben und Vernunft beschäftigt den Verfasser ausführlich genug, um uns zu veranlassen, auch hier einen Augenblick bei seiner Polemik zu verweilen. Sie gilt vorwaltend dem forcirten und capricirten Glauben, dem Glauben der Reflexion. Wo der Glaube ein wahrer ist — heißt es — da ist er auch ein natürlicher, da versteht ihn der Mensch, da ist er ihm nichts Fremdes, da denkt er auch in ihm und lebt ebenso in ihm

fort. Aber wo der Mensch bemerkt und sagt, daß der Glaube der Vernunft widerspricht, da ist er aus dem Glauben heraus, da hat sich die Vernunft vom Glauben losgewunden, selbstständig gemacht, den Glauben als ein Object sich gegenübergestellt, das zunächst ein Object der Reflexion, dann des Zweifels, hernach der Kritik, endlich der Verwerfung wird. Wo der Glaube nicht überall, nicht in der Vernunft auch ist, da ist er kein absoluter Glaube, folglich kein wahrer, da ist er im Grunde nur eine Lüge, eine Chimäre. Ein solcher Glaube war der Glaube der neuern Zeit überhaupt in den denkenden Menschen, so orthodox sie auch zu sein glaubten. Sie erkannten objectiv den Widerspruch des positiven Glaubens mit der Vernunft, und so stand denn auch nothwendig subjectiv ihr Glaube im Widerspruch mit ihrer Vernunft, ihrem Wesen.

Ist nun aber der theoretische Ausdruck des Glaubens das Dogma, durch welches die Kirche die Vernunft confiscirt hatte, so ist das Dogma eben nichts Anderes, als eine Schranke des Geistes, und zwar eine willkürliche; und Dogmen aufstellen heißt, nach Feuerbach, den Geist beschränken, borniren. Das Dogma ist nichts anders, als ein ausdrückliches Verbot, zu denken. Das Dogma widerspricht an und für sich, abgesehen von dem Inhalte, der Vernunft; denn es macht Lehren zur Pflicht und das Geistige zu einem äußerlichen Zwangsobjecte; das Dogma widerspricht dem Begriffe und Wesen der Wahrheit, kein Dogma als Dogma ist wahr.

Aber, muß man Feuerbach hier fragen — und gerade dieß hat derselbe übersehen, und dieß eben macht ihn einseitig, ungerecht und sein Verfahren ungeschichtlich — ist nicht das Dogma geschichtlich eben aus dem Streben des Geistes entstanden, sich in seinem innersten Glaubensleben zurecht zu finden, den Gehalt des religiösen Gemüthslebens zum Bewußtsein zu erheben, die religiösen Gefühle und Empfindungen auch zu denken?

Und daß dieses Denken, nach einem späteren Maßstabe gemessen, noch mangelhaft ist, kann dieses dem Bewußtsein vergangener Entwicklungsstufen des Glaubens zur Schuld angerechnet werden? Konnte die Form des jetzigen freiern und entwickeltern Denkens dem Standpunkt früherer Jahrhunderte angemessen sein? Ist nicht also die Bildung der Dogmen für ihre Zeit, als Ausdruck einer bestimmten religiösen Geistesbildung und Bewußtseinsstufe wesentlich und nothwendig gewesen? Ist es Schuld dieser Zeit, wenn spätere Jahrhunderte den Glaubens-Ausdruck vergangener Zeiten für alle Zukunft stereotyp zu machen verkehrt genug waren?

Für den Standpunkt der reifen, durch die dogmatische, wie die philosophische Entwicklung der Vergangenheit geistig erzogenen und gebildeten Vernunft der Gegenwart ist es allerdings, insbesondere den Männern des Dogmatismus, den Repräsentanten des Stabilismus, gegenüber, ganz richtig, wenn Feuerbach weiter bemerkt: wo dem Geiste Satzungen als Wahrheit aufgebürdet werden, da ist dem Wesen nach die Wissenschaft anathematisirt. Wenn die Kirche es nicht förmlich ausspricht, so geschieht es nur aus Inconsequenz, aus äußerlicher Nothwendigkeit, nicht aus Herzensgrund; und wenn sie selbst auch die Wissenschaften fördert, so ruht doch fortwährend ein verborgener Fluch auf der Wissenschaft, sie ist nur Schein; wo Dogmen den Geist beherrschen, wirklich geglaubt werden, da ist kein Bedürfniß des Denkens; die nur formelle Thätigkeit ist hier die einzige Thätigkeit, die dem Geiste übrig bleibt, in der er sich Luft macht.

War nun ein solches formelle Denken, eine solche geknechtete Wissenschaft das Denken und die Wissenschaft der Scholastiker, der Theologen des Mittelalters, so hat erst die neuere Philosophie sich ein wahres Fundament gegeben, die Idee der Wahrheit, die Idee der Philosophie, die Idee des Geistes. Der Geist, wie er sich vom Interesse der Kirche abgekehrt hatte und in sich selbst keinen Verbindlichkeitsgrund zum Glauben fand, wußte aus sich selbst auch nichts von der Kirche, nichts von dem Aberglauben an dogmatische Facta.

Darum ist es denn auch überhaupt Haß gegen die Philosophie, gegen die wahre und consequente Philosophie, welche jeden consequenten Theologen erfüllt. Diese Ueberzeugung ist es, welche Feuerbach in den hallischen Jahrbüchern (1839) in einem Aufsatze über den wahren Gesichtspunkt, aus welchem der Leo-Hegel'sche Streit beurtheilt werden müsse, auszuführen unternahm. Der Aufsatz durfte nicht fortgesetzt werden und erschien deßhalb unter dem Titel: „Ueber Philosophie und Christenthum" als selbstständige Broschüre.

Obgleich nun hier Feuerbach ausdrücklich hervorhebt, daß die Philosophie mit der Religion selbst unmittelbar nicht in Collision komme, sondern nur mit der Theologie, da der Philosoph wisse, daß man gegen den Glauben mit Vernunftgründen nichts ausrichten könne; so wird das Ernstliche solcher diplomatischen Zugeständnisse sogleich wieder durch andere Bemerkungen in derselben Abhandlung in Frage gestellt, wo es ausdrücklich heißt, daß ungeachtet aller Vermittlungsversuche die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine unaustilgbare sei, da beide auf entgegengesetzten Geistesthätigkeiten beruhen, sofern die Basis der Philosophie das

Denken und das Herz, die der Religion das Gemüth und die Phantasie sei, wenn man nämlich unter Herz das natürliche, gesunde Gemüth, unter Gemüth das kranke, übernatürliche Herz verstehe.

Und eben diese Consequenz, der Zwiespalt und Widerspruch zwischen Religion und Philosophie, ist es, wohin Feuerbach's Denken sich immer entschiedener fortgedrängt sah, so daß ihm, gemäß seiner ausdrücklichen Erklärung, die letztgenannte Abhandlung nur zur Veranlassung dienen sollte, die Differenz zwischen Christenthum und Philosophie überhaupt zur Sprache zu bringen.

Es sei freilich leicht, meint er, über die kritische Differenz zwischen Philosophie und Religion hinwegzukommen, wenn man das Unwesentliche der Religion, das nicht ihre specifische Rechnung Begründende zum Wesentlichen und das Wesentliche umgekehrt zum Unwesentlichen mache.

Und was ist ihm nun dieses Wesentliche? Gerade Phantasie und Gemüth — sagt er — constituiren das Wesen der Religion; nicht das Absolute als solches ist der Gegenstand und Inhalt der Religion, sondern das Absolute, wie es Gegenstand nur des Gemüths und der Phantasie, das Absolute, dessen wesentliche Inhaltsbestimmung eben nur dieses Wie ist.

Nehmen wir hinzu noch die Bemerkungen, womit Feuerbach seine Abhandlung: „Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie" schließt, daß das Höchste der Philosophie das menschliche Wesen, und Eitelkeit alle Speculation sei, die über die Natur und den Menschen hinaus wolle; so haben wir das bedeutsame Thema, über welches Feuerbach in den Schriften seiner dritten schriftstellerischen Epoche unendliche Variationen spielt.

4. Feuerbach, der anthropologische Kritiker der Religion.

Die Schrift: „das Wesen des Christenthums", welche uns nunmehr zu beschäftigen hat, ist das eigentliche klassische Lebenswerk Feuerbach's, diejenige Arbeit, mit welcher er dem Schöpfer-Weltgeist die Schuld seines Daseins abgetragen und die Aufgabe seines Lebens erfüllt hat.

Das „Wesen des Christenthums" ist das reifste Product seines Genius, worin die eigentliche Grundidee seines Geistes, die seine frühern Werke mit keim-kräftigem Trieb durchgährte, ihren höchsten und reifsten Ausdruck, ihre concentrirteste Gestaltung erhielt. Die epochemachenden Prinzipien

seines philosophischen Standpunkts, die Feuerbach bereits in den frühern Stadien seiner Geistesentwicklung als springende Lichtfunken seiner genialen Natur ausgehen ließ, sind hier zu Einem Brennpunkte vereinigt und nach allen Seiten der Peripherie hin ausgeführt.

Das „Wesen des Christenthums“ ist eine weltgeschichtliche That auf dem Gebiete des modernen Geistes; sie ist ebenso des Verfassers Unsterblichkeit, wie sein — Gericht; und für die Wissenschaft bezeichnet sie den Wendepunkt zweier Entwicklungsperioden, die Grenzscheide zwischen der Religion der Vergangenheit und der Religion der Zukunft. Sie spricht das Vernichtungswort über eine alte und zugleich das Schöpferwort einer neuen Weltanschauung aus, wenn sie gleich die Schöpfung der neuen Welt selbst noch nicht zu Stande bringt.

Das Buch erschien in erster Auflage gleichzeitig mit dem zweiten Bande der Strauß'schen Glaubenslehre, im Jahre 1841; in zweiter, vielfach vermehrter Auflage zwei Jahre später; in dritter Auflage nimmt es den siebenten Band von Feuerbach's sämmtlichen Werken ein.

Für die Entwicklung der Theologie ist dieses Werk bisher ganz und gar bedeutungslos geblieben. Man erblickte darin bisher von Seiten der Theologen nur mit Grausen einen, wie es schien, bodenlosen Abgrund der Verneinung, ohne den empfänglichen Sinn oder guten Willen zu besitzen, sich durch das Werk glücklich hindurchzuarbeiten und bis zur Erkenntniß der tiefern positiven Resultate, die freilich in dem Buche nicht immer bestimmt und durchsichtig genug hervortreten, vorzudringen, um dieselben für die Entwicklung der Religionswissenschaft nutzbar und fruchtbar zu machen. Erst von jüngern theologischen Schriftstellern, z. B. Zeller,*) Schwarz,**) Noack***) u. A., ist die Bedeutung Feuerbach's für die Dogmengeschichte und Dogmatik unbefangener und gerechter gewürdigt worden.

Feuerbach will in dem berühmten Buche den Beweis führen, daß die Theologie nichts anders als Anthropologie sei; der Mensch ist ihm der Anfang, der Mensch der Mittelpunkt der Religion, der Mensch das Ende der Religion. Das „Wesen des Christenthums“ ist die psychologisch durchgeführte Bestätigung des bekannten Schiller'schen Wortes:

---

*) Theologische Jahrbücher, herausgeg. von Zeller. 1813. S. 324 ff.

**) Schwarz, das Wesen der Religion. (1847) 2ter Thl. S. 160—220.

***) Mythologie und Offenbarung. II. Theil (1846) S. 406 ff. und die speculative Religionswissenschaft (1847) S. 119 ff., 135 ff., 486 ff.

In seinen Göttern malet sich der Mensch. Feuerbach ist hier der Anatom des Christenthums, der Religion überhaupt.

Doch führen wir lieber unsern Lesern die schlagendsten Stellen des Werkes übersichtlich vor Augen, um sodann bei den Resultaten desselben ebensowohl, wie bei den Mängeln und Einseitigkeiten desselben näher zu verweilen. Wir legen den Text der zweiten Auflage zum Grunde.

Feuerbach erörtert zuerst, in der Einleitung, das Wesen des Menschen im Allgemeinen, dann das Wesen der Religion im Allgemeinen, wobei er jedoch meistens die christliche still-schweigend im Auge hat. Im ersten Theile der Abhandlung selbst behandelt er sodann das wahre, d. h. anthropologische Wesen der Religion, im zweiten das unwahre, d. h. theologische Wesen derselben, insbesondere des Christenthums. Der erste Theil soll nach seiner eignen Erläuterung in der Vorrede vorzugsweise der bejahende, der zweite größtentheils der verneinende sein; der erste, sagt er, sei die Auflösung der (christlichen) Religion in ihr wahres Wesen, der zweite die Auflösung in ihre Widersprüche; der erste Entwicklung, der zweite Polemik; im ersten zeige er, daß der wahre Sinn der Theologie die Anthropologie sei, im zweiten, daß der zwischen den theologischen und anthropologischen Prädicaten gemachte Unterschied sich in Nichts, in Unsinn auflöse; der erste sei demnach der directe, der zweite der indirecte Beweis, daß die Theologie Anthropologie sei.

Er zeige nicht — führt Feuerbach weiter aus — daß die Religion und ihr Inhalt Nichts sei, sondern nur, daß sie nicht das, was sie in der Illusion der Theologie gelten, nicht ausländische, sondern einheimische Mysterien, die Mysterien der menschlichen Natur seien. Er führe die Religion, den Traum des menschlichen Geistes, auf ihren wahren Gegenstand und Inhalt, den Menschen, und zwar den wirklichen, ganzen Menschen zurück; er lasse sie sich aussprechen, mache nur ihren Zuhörer und Dolmetscher, der ihr Dasein enthülle, ihr die Augen öffne. Und worin bestehen nun diese Enthüllungen?

Die Religion — so beginnt der Anatom der Religion — beruht auf dem wesentlichen Unterschiede des Menschen vom Thiere; die Thiere haben keine Religion. Was ist aber dieser wesentliche Unterschied des Menschen vom Thier? Das Bewußtsein! Das Bewußtsein im strengen Sinne ist nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist. Das Bewußtsein ist aber wesentlich unendlicher Natur; im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten die Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand. Was ist aber das Wesen des Menschen, dessen er sich bewußt ist? oder was constituirt die Gattung, die eigentliche Menschheit

im Menschen? Antwort: Die Vernunft, der Wille, das Herz!

Denken, Wollen, Lieben sind die höchsten Kräfte, sind das absolute Wesen des Menschen als solchen, als Menschen und der Grund seines Daseins. Die göttliche Dreieinigkeit im Menschen über dem individuellen Menschen ist die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille. Und zwar hat er nicht diese Kräfte, sondern sie haben ihn: sie beherrschen, beseelen, bestimmen ihn. An dem Gegenstande wird der Mensch seiner bewußt; das Bewußtsein des Gegenstandes ist das Selbstbewußtsein des Menschen. Der Gegenstand ist sein offenbares Wesen, wahres objectivirtes Ich. Auch die dem Menschen fernsten Gegenstände sind, weil und wiefern sie ihm Gegenstände sind, Offenbarungen des menschlichen Wesens; die Macht des Gegenstandes über ihn ist die Macht seines eignen Wesens; Bewußtsein ist das sich=selbst=Gegenstand=sein eines Wesens.

Die Religion im Allgemeinen, als identisch mit dem Wesen des Menschen, ist identisch mit dem Selbstbewußtsein, mit dem Bewußtsein des Menschen von seinem Wesen. Bei dem religiösen Gegenstande fällt das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein zusammen; der sinnliche Gegenstand ist außer dem Menschen da, der religiöse in ihm. Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen; die Erkenntniß Gottes die Selbsterkenntniß des Menschen. Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen.

Und zwar — bemerkt Feuerbach — ist die Religion die erste indirecte Selbsterkenntniß des Menschen; d. h. der Mensch verlegt sein Wesen erst außer sich, ehe er es in sich findet; das eigne Wesen ist ihm zuerst als ein anderes Wesen Gegenstand.

Näherhin wird nun die Religion nach den angeführten vorläufigen Bestimmungen so definirt: die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem und zwar subjectiven Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjectivirt, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen.

Indem also der Mensch in der Religion sein eignes geheimes Wesen vergegenständlicht, hebt die Religion mit dem Zwiespalt zwischen Gott und Mensch an, welcher ein Zwiespalt des Menschen mit seinem eignen Wesen ist; die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst;

er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber.

Diese Definition vom Wesen der Religion kehrt in dem Buche in den mannichfaltigsten Wendungen und Umschreibungen immer von Neuem wieder; sie ist die Grundvoraussetzung des ganzen Buches, und es kommt darum, wie begreiflich, Alles darauf an, daß dieselbe richtig, d. h. so verstanden wird, wie Feuerbach sich die Sache vorstellt.

Die Meinung Feuerbach's ist aber nicht die, als ob der Religiöse, wenn er von Gott rede, sich Gott vorstelle, ihn verehre und sich an denselben wende, darin mit Wissen und Wollen sich selbst anbete, sich selbst vergöttere, wie dieß der Unverstand oder die Bosheit theologischer Verdächtigungen auffaßt. Eine solche Albernheit ist Feuerbach nicht von fern in den Sinn gekommen; er ist vielmehr der Ansicht, daß jenem Gebahren des Religiösen durchaus keine Absicht und kein Bewußtsein darüber, daß es sich so verhalte, zum Grunde liege, sondern daß dieß ein ganz unwillkürliches, unabsichtliches, unbewußtes Thun sei.

Und Feuerbach erklärt ausdrücklich gerade dieß, daß der Religiöse sich ein besonderes göttliches Wesen außer und über sich vorstelle, das er verehrt und anbetet, und dem er seine Wünsche vorträgt und deren Befriedigung erwartet, für eine Illusion und Selbsttäuschung, für eine phantastische Einbildung. Was sich der Religiöse damit als außer und über ihm selbstständig existirend vorstellt, ist nach Feuerbach's Ansicht eben weiter nichts als ein Phantasiebild, ein Traumbild am hellen Tage, welchem die eigne Phantasie des Menschen Gestalt und Farben leiht; es ist nichts als der Doppelgänger des Religiösen, den die Einbildung und Selbsttäuschung des Menschen, ohne über diesen Sachverhalt zum Bewußtsein zu kommen, sich gegenübersetzt, es ist eine Projection, d. h. ein Gegenwurf der Phantasie, oder — wie Feuerbach sich erläuternd ausdrückt: — die Religion ist das Licht des Geistes, welches sich in dem Medium der Phantasie und des Gemüths entzweibricht, dasselbe Wesen als ein gedoppeltes veranschaulicht.

Ist nun dieß nach Feuerbach das eigentliche entdeckte Geheimniß der Religion, so fragt es sich: wie kommt denn aber der Mensch hierzu? was ist die Veranlassung, der Grund solcher Selbsttäuschung? Die Fragen fallen mit der Frage nach dem Ursprung und Zweck der Religion und nach dem wesentlichen Standpunkte derselben, wie sich denselben Feuerbach denkt, zusammen.

Feuerbach erklärt diese kolossale Illusion, als welche nach Obigem die Religion sich darstellt, auf psychologischem Wege, nämlich im zweiten Theile seines Werkes, indem er

die so beschaffene Religion aus dem Egoismus des Menschen ableitet.

Der wesentliche Standpunkt der Religion — sagt er nämlich dort — ist der praktische, d. h. hier der subjective; der Zweck der Religion ist das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menschen: das in sich versunkene, nur auf sich concentrirte, sich nur in sich beruhigende, nur auf sein nothwendiges inneres Heilsbedürfniß bezogene Wesen oder Gemüth ist — Gott.

Dieß heißt im Sinne Feuerbach's: Das Gemüth des religiösen Menschen, mit seinen particulären endlichen Wünschen und Bedürfnissen, mit seinen Herzensnöthen, Schmerzen und Leiden, überträgt die Erfüllung dieser Wünsche, die Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Stillung dieser Schmerzen, die Linderung dieser Leiden, wonach sich der Gequälte so heftig sehnt, einem Wesen, das er sich als erhaben über die Schranken der Endlichkeit und als mit aller Macht ausgestattet vorstellt, die ihm selbst, dem hülfsbedürftigen Subject, abgeht.

So ist ihm denn Gott das erfüllte Gebet, die Macht, die das Gebet realisirt; Gott ist das Jawort des menschlichen Gemüthes, das Gebet die Gewißheit, daß die Macht des Herzens größer, als die Macht der Natur; daß das Herzensbedürfniß die absolute Nothwendigkeit, das Schicksal der Welt ist. Der Mensch bezieht sich also in der Religion in Beziehung auf Gott wiederum auf seine Bedürfnisse, sowohl im höhern als niedern Sinne. Gib uns unser täglich Brot! Aber nur Gott kann alle Bedürfnisse des Menschen befriedigen, weil er selbst für sich kein Bedürfniß hat, die bedürfnißlose Seligkeit ist.

Der Mensch, sagt Feuerbach, erkennt Gott, weil sich Gott in ihm findet und erkennt, sich als Gott fühlt. Wo keine Presse, keine Noth, da ist kein Gefühl, und das Gefühl nur die reale Erkenntniß. Wer kann die Barmherzigkeit erkennen, ohne das Bedürfniß derselben, die Gerechtigkeit, ohne das Unrecht, die Seligkeit, ohne Noth zu empfinden? Was der Mensch vermißt, das ist Gott! So gut die Empfindung des menschlichen Elends eine menschliche, so gut ist die Empfindung der göttlichen Barmherzigkeit eine menschliche. Nur das Gefühl der Noth der Endlichkeit ist das Gefühl der Seligkeit der Unendlichkeit; wo das Eine nicht ist, da ist auch das Andere nicht. Beides ist unabsonderlich; untrennbar die Empfindung Gottes als Gottes von der Empfindung des Menschen als Menschen, untrennbar von der Erkenntniß des Menschen die Selbsterkenntniß Gottes. Selbst ist Gott nur im menschlichen Selbst. Wenn nun erst in den menschlichen Empfindungen und Bedürfnissen das gött-

liche Nichts Etwas wird, Qualitäten bekommt, so ist auch das Wesen des Menschen erst das reale Wesen Gottes, der Mensch der reale Gott.

Noch deutlicher spricht Feuerbach denselben Gedanken in dem Kapitel über die Allmacht des Gemüths in folgenden, in ihrer Art klassischen Worten umschreibend aus: Gott ist die Liebe, die unsere Wünsche, unsere Gemüthsbedürfnisse befriedigt. Er ist selbst der realisirte Wunsch des Herzens, der zur zweifelslosen Gewißheit seiner Erfüllung gesteigerte Wunsch. Gott ist die Liebe — ist nur der Ausdruck von der Gewißheit, daß des Menschen innere Herzenswünsche objective Gültigkeit und Realität haben, daß es keine Schranke, keinen positiven Gegensatz des menschlichen Gemüths gibt, daß die ganze Welt mit aller ihrer Herrlichkeit und Pracht Nichts ist gegen das menschliche Gemüth. Gott ist die Liebe — d. h. das Gemüth ist der Gott des Menschen, ja Gott schlechtweg, das absolute Wesen. Gott ist das sich gegenständliche Wesen des Gemüths, nämlich das schrankenfreie, reine Gemüth. Gott ist der in das gewisse heilige Ist verwandelte Optativ des menschlichen Herzens, die rücksichtslose Allmacht des Gefühls, das sich selbst erhörende Gebet, das sich selbst vernehmende Gemüth, das Echo unserer Schmerzenslaute, die freie Luft des Herzens, der entäußerte Seelenschmerz; Gott ist eine Thräne der Liebe, in tiefster Verborgenheit vergossen über das menschliche Elend.

Spricht sich Feuerbach in dieser Weise über das Wesen und den Ursprung der Religion im Allgemeinen aus, so fragt es sich nun, wie er den bestimmten, specifischen Gehalt des Christenthums bestimmt. Dieß tritt in der psychologischen Analyse der wichtigsten religiösen Vorstellungen zu Tage, wobei sich Feuerbach vorzugsweise an das katholische Christenthum des Mittelalters hält. Schon im Vorworte zur ersten Auflage hat er ausgesprochen, daß er, um das Christenthum als ein denk- und betrachtungswürdiges Object fixiren zu können, von dem dissoluten, charakterlosen, comfortabeln, belletristischen, coquetten, epikureischen Christenthum der modernen Welt abstrahirt und sich zurückversetzt habe in die Zeiten, wo die Braut Christi noch eine keusche, unbefleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrten der heidnischen Venus flocht, wo sie zwar arm war an irdischen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genusse der Geheimnisse einer übernatürlichen Liebe.

Im ersten Haupttheil des Werkes löst nun Feuerbach die christliche Religion in ihr wahres, ihr anthropologisches Wesen auf und sucht an den wichtigsten Dogmen darzuthun, daß deren eigentlicher, wahrer und wesentlicher Inhalt, von

der Form des transscendenten Geheimnisses befreit, nichts weiter sei, als die ewigen Grundverhältnisse und Grundbestimmungen der menschlichen Natur. Die Grunddogmen des Christenthums, sagt er, sind realisirte Herzenswünsche.

Zunächst wird Gott als das Wesen des Verstandes, und in dieser Beziehung das Bewußtsein dieses Gottes als das Selbstbewußtsein dieses Verstandes, d. h. als das Bewußtsein des Verstandes von seiner Verstandesunvollkommenheit gefaßt. In dieser Rücksicht ist er der von Anthropomorphismen freie, rücksichtslose, affectlose Gott, als nicht endliches, nicht menschliches, nicht materiell bestimmtes, nicht sinnliches Wesen gefaßt, als das abstracte, negative, unsinnliche, gestaltlose, unfaßbare, metaphysische Wesen gewußt.

Als dieses nur denkbare, nur der Vernunft gegenständliche Wesen ist er nichts, als die nach ihrem höchsten Wesen sich gegenständliche Vernunft, die in sich selbst befriedigte, sich als absolutes Wesen denkende Intelligenz. Die Einheit des Verstandes ist die Einheit Gottes; die unmittelbar mit der Einheit seiende Unendlichkeit des Verstandes ist Gottes Unendlichkeit; die Nothwendigkeit, Unentbehrlichkeit der Vernunft die Nothwendigkeit Gottes. Als dieses metaphysische Wesen des Verstandes hat aber Gott für die Religion nur die Bedeutung des obersten, letzten Anhalts- und Anknüpfungspunktes; damit die Religion wirklich Religion sei, wird mehr erfordert.

Der Mensch will nämlich in der Religion sich befriedigen; die Religion ist sein höchstes Gut. Aber wie könnte er in Gott Trost und Frieden finden, wenn Gott ein wesentlich anderes Wesen wäre. Friede empfindet Alles, was lebt, nur in seinem eignen Element, nur in seinem eignen Wesen; soll und will daher der Mensch in Gott sich befriedigen, so muß er Sich selbst in Gott finden; ein Gott, der nur das Wesen des Verstandes ausdrückt, befriedigt darum nicht die Religion, ist nicht der Gott der Religion. Die charakteristische Bestimmung der Religion, insbesondere der christlichen, ist: daß sie ein durchaus anthropotheistisches Wesen, die ausschließliche Liebe des Menschen zu sich selbst, die ausschließliche Selbstbejahung des menschlichen, und zwar subjectiv menschlichen Wesens ist.

Soll sich also der Mensch in der Religion befriedigen, so muß in derselben noch etwas Anderes, als das Wesen des Verstandes Gegenstand werden, und dieses muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten. Eine wichtige Verstandes- und Vernunftbestimmung Gottes ist aber die der moralischen Vollkommenheit. Als moralisch-vollkommenes Wesen vorgestellt ist aber Gott das erfüllte Gesetz der Moralität, des Menschen objectivirtes Wesen als absolutes Wesen gesetzt.

Das Bewußtsein eines solchen, vom Menschen abstract getrennten, moralisch vollkommenen Wesens, wie es in der Religion Gegenstand ist, ist aber ein herzloses, uns kalt und leer lassendes Bewußtsein, obgleich wir uns der moralischen Vollkommenheit als eines Gesetzes für uns bewußt werden. Indem aber dieses als Sollen für uns sich darstellt, somit als Willensobject erfaßt wird, ist es eine uns in Spannung, in Zwiespalt mit uns selbst versetzende Vorstellung.

Wodurch erlöst sich nun (fragt Feuerbach) der Mensch von diesem Zwiespalt zwischen sich und dem vollkommenen Wesen, von der Pein des Sündenbewußtseins, von der Qual des Nichtigkeitsgefühles? Wodurch stumpft er der Sünde ihren tödtlichen Stachel ab? Nur dadurch, daß er sich des Herzens, der Liebe, als der höchsten absoluten Macht und Wahrheit bewußt wird, daß er das göttliche Wesen nicht nur als Gesetz, als moralisches Wesen, als Verstandeswesen, sondern vielmehr als ein liebendes, herzliches, selbst subjectiv menschliches Wesen anschaut.

Das Gesetz unterwirft sich den Menschen, die Liebe macht ihn frei! die Liebe — die wirkliche, die alle lebendige Wesen als eine allgemeine Macht durchbebt, die materialistische, die Fleisch und Blut hat, und zugleich wahrhaft idealistische — ist Gott selbst, und außer ihr ist kein Gott. Das Bewußtsein der Liebe ist es, wodurch sich der Mensch mit Gott oder vielmehr mit sich, mit seinem Wesen, welches er im Gesetz als ein anderes Wesen sich gegenüberstellt, versöhnt.

Und Gott als Liebe, als Herzenswesen, ist darum für Feuerbach das Geheimniß der Lehre von der Incarnation, der Kern der Religion: Das Bewußtsein der göttlichen Liebe oder, was eins ist, die Anschauung Gottes als eines selbstmenschlichen Wesens ist das Geheimniß der Incarnation, d. h. ihr wirklicher und wahrhafter, ihr wesentlich und eigentlich menschlicher Gehalt. Die Incarnation Gottes ist nichts Anderes, als die thatsächliche sinnliche Erscheinung an der menschlichen Natur Gottes. Die Liebe ist eine höhere Macht und Wahrheit, als die Gottheit, nämlich die im religiösen Bewußtsein erscheinende Gottheit; die Liebe überwindet Gott.

Wer ist also unser Erlöser und Versöhner? Gott oder die Liebe? Die Liebe! Denn Gott als Gott hat uns nicht erlöst, sondern die Liebe, welche über die Differenz von göttlicher und menschlicher Persönlichkeit erhaben ist. Wie Gott sich selbst aufgegeben aus Liebe, so sollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben. Denn opfern wir nicht Gott der Liebe auf, so opfern wir die Liebe Gott auf, und wir haben trotz des Prädicats der Liebe den Gott, das böse Wesen

des Fanatismus. Denn so lange die Liebe nicht zur Substanz, zum Wesen selbst erhoben wird, so lange lauert im Hintergrunde der Liebe ein Subject, das auch ohne Liebe noch etwas für sich ist, ein liebloses Ungeheuer, ein dämonisches Wesen, dessen von der Liebe unterscheidbare und wirklich unterschiedene Persönlichkeit an dem Blute der Ketzer und Ungläubigen sich ergötzt — das Phantom des religiösen Fanatismus.

Auf das Geheimniß der Incarnation wird im Weiteren auch das Gebet zurückgeführt, dasselbe als eine Incarnation Gottes aufgefaßt, sofern im Gebete der religiöse Gott in das menschliche Elend hereinziehe, ihn Theil nehmen lasse an seinen Leiden und Bedürfnissen. Er läßt ihn den Menschen lieben und vom Menschen leiden, denn die Liebe bewährt sich durch Leiden. Nicht bloß das Leiden der Liebe, das selbstthätige Leiden der Aufopferung repräsentirt Christus, auch das Leiden als solches. Leiden ist das höchste Gebot des Christenthums, die Geschichte des Christenthums selbst die Leidensgeschichte der Menschheit. Die christliche Religion ist die Religion des Leidens.

Ist aber das Geheimniß des leidenden Gottes das Geheimniß der Empfindung, so ist darin eben ausgesprochen, daß die Empfindung selbst absoluten, göttlichen Wesens ist. Darum kann für die religiöse Anschauung Gott auch nicht der Einsame sein: von einem einsamen Gott ist das wesentliche Bedürfniß der Zweiheit, der Gemeinschaft, des realen erfüllten Selbstbewußtseins, des alter ego ausgeschlossen. Dieses Bedürfniß wird daher dadurch von der Religion befriedigt, daß in die stille Einsamkeit des göttlichen Wesens ein anderes, zweites, von Gott der Persönlichkeit nach unterschiedenes, dem Wesen nach aber mit ihm identisches Wesen gesetzt wird — Gott der Sohn, im Unterschiede von Gott dem Vater. Gott der Vater ist Ich, Gott der Sohn Du.

Denn nur gemeinschaftliches Leben ist wahres, in sich befriedigtes Göttliches Leben: auf diesem Gedanken beruht das Geheimniß des übernatürlichen Mysteriums der Trinität, und zwar ist die zweite Person in derselben die Selbstbejahung des menschlichen Herzens, als das Prinzip der Zweiheit, des gemeinschaftlichen Lebens; weßhalb dann auch für die alten Christen in dem überschwänglichen Mysterium der Trinität die Befriedigung der innerlichsten menschlichen Bedürfnisse Gegenstand der Anschauung war. Ganz consequent war es deßhalb auch, daß in diesen Liebesbund der göttlichen Familie noch eine dritte und zwar weibliche Person aufgenommen wurde — die Mutter Gottes.

Dasselbe Herz, das eines Sohnes Gottes, bedarf auch einer Mutter Gottes; wenn daher die Anbetung des Sohnes

Gottes kein Götzendienst, so ist auch die Anbetung der Mutter Gottes kein Götzendienst. Der Glaube an die Liebe Gottes ist der Glaube an das weibliche, als ein göttliches Prinzip. Der Protestantismus freilich hat die Mutter Gottes bei Seite gesetzt; er hatte kein Bedürfniß nach einem himmlischen Weibe, weil er das irdische Weib mit offenen Armen in sein Herz aufnahm. Deßwegen hätte er aber auch den Muth der Consequenz haben sollen, mit der Mutter auch den Sohn und Vater, die ganze himmlische Trinität dahinzugeben.

Was nun insbesondere die zweite Person in Gott angeht, so ist darin, daß sie als das Wort Gottes, der Logos gefaßt ist, die Macht und Göttlichkeit des Wortes, wie sie innerhalb der Religion dem Menschen Gegenstand wird, das wahre Wesen des menschlichen Wortes angeschaut, nur daß eben die Religion den Schein des menschlichen Wortes für sein Wesen nimmt, und das wahre Wesen desselben als ein besonderes, vom menschlichen Wort unterschiedenes Wesen vorstellt.

Daß ferner die zweite Person in Gott als das Mittelwesen zwischen dem unsinnlichen Wesen Gottes und dem sinnlichen Wesen der Welt, als der Uebergang von Gott zur Welt vorgestellt wird, ist nichts weiter als der vergegenständlichte Uebergang von der Abstractionskraft vermittelst der Phantasie zur Sinnlichkeit, wie denn überhaupt der Unterschied zwischen Welt und Gott, als Schöpfer der Welt, nur ein formeller, und der Glaube durch die Annahme eines Schöpfers das Dasein der Welt zu erklären, eine bloße Selbsttäuschung ist.

Auch den Ursprung der Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts erklärt Feuerbach psychologisch, aus dem Gemüth: Wie dem Mensch in dem Worte Gottes die Göttlichkeit des Wortes, so bejaht er in der Schöpfung die Göttlichkeit des Willens, und zwar nicht des Willens der Vernunft, sondern des Willens der Einbildungskraft, des absolut subjectiven, unbeschränkten Willens. Die Schöpfung aus Nichts ist der höchste Ausdruck der Allmacht, diese aber ist Nichts, als die aller objectiven Bestimmungen und Begränzungen sich entbindende Macht der Einbildungskraft, die Macht der Willkür und, sofern das Wunder nur ein Product und Object der Einbildungskraft ist, das primitive Wunder, sowie das Wunder seinerseits eine Schöpfung aus Nichts ist.

Die Schöpfung aus Nichts ist eins mit der Vorsehung, deren Beweis das Wunder ist. Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an eine Macht, der alle Dinge zu beliebigem Gebrauche zu Gebote stehen, deren Kraft gegenüber alle Macht der Wirklichkeit Nichts ist. Die Vorsehung hebt die Gesetze der Natur auf; sie unterbricht den Gang der Nothwendigkeit, das eiserne Band, das unvermeidlich

die Folge an die Ursache knüpft; kurz, sie ist derselbe unbeschränkte, allgewaltige Wille, der die Welt aus Nichts in's Sein gerufen.

Die Vorsehung bezieht sich aber wesentlich auf den Menschen; sie drückt den Werth des Menschen im Unterschied von den andern natürlichen Wesen und Dingen aus. Die Vorsehung ist die Ueberzeugung des Menschen von dem unendlichen Werthe seiner Existenz, der Glaube an den eignen Werth, und daher eins mit dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit: folglich ist der Glaube an Gott nichts als der Glaube an die menschliche Würde, der Glaube an die absolute Realität und Bedeutung des menschlichen Wesens.

Es war oben erwähnt worden, daß Feuerbach mit der Incarnation das Gebet in Beziehung bringt, das ihm das tiefste Wesen der Religion auf das Sprechendste offenbart, aber freilich nicht — setzt er bedeutungsvoll einschränkend hinzu — das Gebet vor und nach der Mahlzeit, das Mastgebet des Egoismus, sondern das schmerzensreiche Gebet, das Gebet der trostlosen Liebe, das Gebet, welches die den Menschen zu Boden schmetternde Macht seines Herzens ausdrückt, das Gebet, welches in der Verzweiflung beginnt und in der Seligkeit endet. Das Gebet ist das absolute Verhalten des menschlichen Herzens zu sich selbst, zu seinem eignen Wesen; im Gebete vergißt der Mensch, daß eine Schranke seiner Wünsche existirt und ist selig in diesem Vergessen; im Gebete betet der Mensch sein eignes Herz an, schaut er das Wesen seines Gemüths als das absolute Wesen an.

Mit dem Geheimniß des Gebets ist aber, nach Feuerbach, eins das Geheimniß des Glaubens und das Geheimniß des Wunders. Der Glaube, sagt Feuerbach, ist nichts anders, als der Glaube zur Realität des Subjectiven, im Gegensatz zu den Schranken, d. h. den Gesetzen der Natur und Vernunft, d. h. der natürlichen Vernunft. Das specifische Object des Glaubens ist daher das Wunder, Glaube ist Wunderglaube, Glaube und Wunder absolut unzertrennlich. Was objectiv das Wunder oder die Wunder macht, das ist subjectiv der Glaube; das Wunder ist das äußere Gesicht des Glaubens, der Glaube die innere Seele des Wunders, der Glaube das Wunder des Geistes, das Wunder des Gemüths, das sich im äußeren Wunder nur vergegenständlicht. Darum ist das Wunder, das aus dem Gemüth entspringt, ein wesentlicher Glaubensinhalt des Christenthums, es ist nichts als ein realisirter supranaturalistischer Wunsch, und die Macht des Wunders die Macht der Einbildungskraft, vor der nichts besteht, die ohne Widerspruch alle Herzenswünsche erfüllt.

Das religiöse Geheimniß des christlichen Christus oder

des persönlichen Gottes erklärt sich ebenfalls psychologisch aus dem Gemüth. Wenn Gott als das Wesen des Gemüths bestimmt worden, so habe dieß — bemerkt Feuerbach — erst im Logos, im persönlichen Gotte seine volle Wahrheit; Gott als Gott sei noch das verschlossene, verborgene Geheimniß; dagegen das aufgeschlossene, offen sich gegenständliche Gemüth sei erst Christus, die sichtbare Gottheit, der höchste erfüllte Herzenswunsch; was Gott im Wesen sei, das sei in Christus zur Erscheinung gekommen.

Insbesondere ist das Leiden Christi die höchste Zuversicht, der höchste Selbstgenuß, der höchste Trost des Gemüths; denn nur im Blute Christi ist der Durst nach einem persönlichen, d. h. menschlichen, theilnehmenden, empfindenden Gott gestillt. Christus allein ist der persönliche Gott, der wahre wirkliche Gott der Christen. In ihm allein concentrirt sich die christliche Religion, das Wesen der Religion überhaupt. Christus ist die Identität von Gemüth und Phantasie, der Bund der Freiheit der Phantasie mit der Nothwendigkeit des Herzens. Christus ist die Allmacht der Subjectivität, das von allen Banden und Gesetzen der Natur erlöste Herz, das mit Ausschluß der Welt nur auf sich allein concentrirte Gemüth, die Realität aller Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantasie, das Auferstehungsfest des Herzens — Christus daher der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum — nicht der Mittelpunkt, sondern das Ende der Geschichte.

Das Cölibat, wenigstens das freie, das Mönchthum, leitet Feuerbach wesentlich aus dem Christenthum ab und stellt es als nothwendige Folge von dem Glauben an den Himmel dar, den das Christenthum den Menschen verhieß; denn wo das himmlische Leben eine Wahrheit, da sei das irdische Leben eine Lüge; wo Alles die Phantasie, da sei die Wirklichkeit Nichts. Der Tod ist der Eingang zum Himmel, die Bedingung zur Seligkeit und moralischen Vollkommenheit; er wird zu einem moralischen Act, zu einem Act der Selbstthätigkeit erhoben durch die Abtödtung des Fleisches.

Die Ehe selbst im Sinne des consequenten Christenthums gilt Feuerbach als eine Sünde oder doch als eine Schwachheit; das ächte Christenthum kennt ein höheres, ein übernatürliches Prinzip — das ehelose Leben, welches der directe Weg zum himmlischen, zum unsterblichen Leben ist; denn der Himmel ist nichts anders, als das natürliche, gattungsfreie, geschlechtslose, absolut subjective Leben. Dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit liegt der Glaube zum Grunde, daß die Geschlechtsdifferenz nur ein äußerlicher Anflug der Individualität, daß an sich das Individuum ein geschlechtloses, für sich selbst vollständiges absolutes Wesen ist. Die nothwendige Folge dieses Prinzips der unmittel-

baren Einheit von Gattung und Individualität ist die persönliche Unsterblichkeit.

Der Wunsch nicht zu sterben ist ursprünglich eins mit dem Selbsterhaltungstrieb; dieser erst negative Wunsch wird später im Gemüth, unter dem Drucke des Lebens zu einem positiven Wunsche eines bessern Lebens nach dem Tode. Zu der für das Gemüth nothwendigen Gewißheit dieser Hoffnung gehört eine thatsächliche Bestätigung. Diese ist die Auferstehung Christi, die persönliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelbare Thatsache.

Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit ist ganz identisch mit dem Glauben an den persönlichen Gott; das als der Himmel vorgestellte absolute Leben ist nur dasselbe in die Länge und Breite ausgedehnt, was in Gott in Einem Punkt concentrirt ist. Die Unsterblichkeitslehre ist das Testament der Religion, worin sie unverhohlen ausspricht, was sie sonst verschweigt, den Glauben des Menschen an sich selbst. Wenn keine Unsterblichkeit, so ist kein Gott; der Himmel ist der Schlüssel zu den innersten Geheimnissen der Religion. Das andere Leben ist nichts Anderes, als das Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieses Leben widerspricht. Das Jenseits hat keine andere Bedeutung, als diesen Zwiespalt aufzuheben, einen Zustand zu realisiren, der dem Gefühl entspricht, in dem der Mensch mit sich im Einklang ist. Das Jenseits ist nichts Anderes, als das Diesseits, befreit von dem, was als Schranke, als Uebel erscheint — das Diesseits im Spiegel der Phantasie — das bezauberte Bild im Sinne der Religion — das Urbild des Diesseits — das verschönerte Diesseits.

Hiermit hält Feuerbach die wesentliche Aufgabe seines ersten Theils für erfüllt, das außerweltliche, übernatürliche und übermenschliche Wesen Gottes und seine verschiedenen Bestimmungen auf die Bestandtheile des menschlichen Wesens, als auf seine Grundbestandtheile, reducirt; die Erörterung sei im Schlusse wieder auf den Anfang zurückgekommen, der Mensch sei Anfang, Mittelpunkt und Ende der Religion, und damit, meint Feuerbach, zunächst der directe Beweis geführt, daß der wahre und eigentliche Inhalt der Religion das Wesen des Menschen, der wahre Sinn der Theologie die Anthropologie sei.

Die Religion hat die Versöhnung des Menschen zum Zweck, aber sie kennt und meint nur eine übernatürliche übermenschliche Versöhnung. Glücklicherweise gibt es aber, sagt Feuerbach, eine natürliche Versöhnung; der Andere ist per se der Mittler zwischen mir und der heiligen Idee der Gattung; homo homini Deus est. Und wie spricht sich, fragen wir nunmehr, Feuerbach über das Wesen des Men-

schen aus? Wie faßt er diesen Cardinalpunkt aller seiner Erörterungen? was ist der concrete Inhalt dieses Begriffs, auf welchen er die Religion und alle ihre Dogmen zurückführt? Es muß daran gelegen sein, gerade hierüber ihn selbst reden zu hören, um die Bedeutung und den Werth seiner ganzen Leistung nach ihrem fruchtbaren, positiven, zukunftsvollen Gehalte würdigen zu können.

Allerdings (sagt er) ist das Wesen der Menschen Eines, aber dieses Wesen ist unendlich; sein wirkliches Dasein daher unendliche, sich gegenseitig ergänzende Verschiedenartigkeit, um den Reichthum des Wesens zu offenbaren. Die Einheit im Wesen ist Mannigfaltigkeit im Dasein. Zwischen mir und dem Andern findet daher ein wesentlicher, qualitativer Unterschied Statt. Der Andere ist mein Du, ob dieß gleich wechselseitig ist, mein alter ego, der mir gegenständliche Mensch, mein aufgeschlossenes Innere, das sich selbst sehende Auge. An dem Anderen habe ich erst das Bewußtsein der Menschheit; der Andere ist auch mein gegenständliches Gewissen. Mann und Weib machen erst den wirklichen Menschen aus, Mann und Weib zusammen die Existenz der Gattung.

Von diesem Gesichtspunkt versteht sich auch der folgende Satz, den Feuerbach an die Spitze des Anhangs stellt: Der Mensch hat sein höchstes Wesen, seinen Gott in sich selbst, aber nicht in sich als Individuum, sondern in seinem Wesen, seiner Gattung. Kein Individuum ist seiner Gattung vollkommen adäquat, aber nur das menschliche Individuum ist sich des Bruchs zwischen der Gattung und dem Individuum bewußt; im Gefühl dieses Bruchs wurzelt die Religion. Die Sehnsucht des Menschen über sich hinaus ist nichts Anderes, als die Sehnsucht nach seinem eignen, aber wahren Wesen, die Sehnsucht frei zu sein von sich, d. h. von den Mängeln und Schranken seiner Individualität. Die Individualität ist die Selbstbestimmung, die Selbstbeschränkung der Gattung. Nichts hat also der Mensch über sich, außer das Wesen der Menschheit. Es ist dieß ein Ausspruch, den sich hauptsächlich diejenigen von Feuerbach's Gegnern merken sollten, die da behaupten, Feuerbach verstehe unter seinem „Wesen des Menschen" das empirische Individuum, den einzelnen Menschen, wie er geht und steht, und diesen vergöttere er.

Im zweiten Theile des Werkes legt der Kritiker das unwahre, d. h. nach Feuerbach'scher Anschauungsweise das theologische, phantastische Wesen der Religion, ihr böses Wesen, ihren Widerspruch mit dem Wesen des Menschen dar, und enthüllt die ganze Sophistik der Theologie, ihre Lügen, Selbsttäuschungen, Scheingründe und Widersprüche, deren einziger und letzter Grund von ihm immer nur darin ge-

funden wird, daß eben die Religion und namentlich die Theologie die menschlichen Bestimmungen und Prädicate auf ein eingebildetes, jenseitiges, phantastisches Wesen überträgt. Darin — sagt Feuerbach – liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste metaphysische Prinzip der blutigen Menschenopfer, kurz darin die prima materia aller Gräuel, aller schaudererregenden Scenen in dem Trauerspiel der Religionsgeschichte.

Demgemäß werden hier von Feuerbach die Widersprüche in den theologischen Vorstellungen von der Existenz Gottes und den Beweisen für dieselbe, die Widersprüche in der Offenbarung Gottes, in dem Wesen des theologischen Gottes überhaupt, in der Trinitätslehre, in den Sacramenten, endlich der Widerspruch von Glauben und Liebe aufgedeckt. Feuerbach thut dieß mit einer Gewandtheit, Schärfe, Schonungslosigkeit des kritischen Verstandes, die ihres Gleichen sucht.

Als Endresultat seiner Kritik des Einzelnen kommt überall dieß heraus, daß das Geheimniß der Theologie, nach Vernichtung ihrer Illusionen, nichts anders ist als die Anthropologie. So nur (sagt er) bekommen wir eine wahre, in sich befriedigte Versöhnung des göttlichen und menschlichen Wesens, nämlich die Identität des menschlichen Wesens mit sich selbst, wenn wir nicht mehr eine besondere, von der Psychologie oder Anthropologie unterschiedene Religionsphilosophie oder Theologie haben, sondern die Anthropologie selbst als Theologie erkennen.

Wir heben hier, für unsere Leser und den vorliegenden Zweck, nur die Kritik des Glaubens und die der Sacramente hervor.

Wie das objective Wesen der Religion, das eingebildete und phantastische Wesen Gottes, so löst sich auch das subjective Wesen derselben in lauter Widersprüche auf; die subjectiven Wesensmomente der Religion sind aber einerseits Glaube und Liebe, andrerseits — inwiefern sich nämlich die Religion im Cultus äußerlich darstellt — die Sacramente der Taufe und des Abendmahls.

Ihre Basis sind natürliche Dinge oder Stoffe, denen aber eine übernatürliche Bedeutung und Wirkung beigelegt wird; der Widerspruch von Naturalismus und Supranaturalismus ist ihr Widerspruch. Die Taufe als ein einmaliger Act ist entweder ein ganz nutzloses und bedeutungsloses, oder, wenn mit ihr reale Wirkungen verknüpft werden, ein abergläubisches Institut. Ein vernünftiges, ehrwürdiges Institut ist sie dagegen, wenn in ihr die moralische und

physische Heilkraft des Wassers, der Natur überhaupt, versinnlicht und gefeiert wird.

Aehnlich ist's mit dem Abendmahl: Essen und Trinken ist das Mysterium des Abendmahls; Essen und Trinken ist in der That an und für sich selbst ein religiöser Act, soll es wenigstens sein. Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser.

Aber — sagt Feuerbach — die Sacramente sind nichts ohne Glaube und Liebe, und so kommt er auf den Widerspruch von Glaube und Liebe. Der Glaube particularisirt und bornirt den Menschen; er ist in sich selbst befangen; sein Object ist ein besonderes, persönliches, auf Anerkennung dringendes und von dieser Anerkennung die Seligkeit abhängig machendes Wesen. Der Glaube gibt dem Menschen ein besonderes Ehrgefühl; Gott ist dieser personificirte Unterschied und Vorzug des Gläubigen vor dem Ungläubigen. Aber die Demuth des Gläubigen ist ein umgekehrter Hochmuth, das Verdammen liegt im Wesen des Glaubens; im Glauben liegt ein böses Prinzip: er verurtheilt, verdammt wesentlich; der Glaube ist ein wahrer, ungeheuchelter nur, wo die Glaubensdifferenz in aller Schärfe wirkt.

Der zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterscheidende, verdammende und belohnende Gott ist nichts Anderes, als der Glaube selbst. Das verzehrende Feuer des Glaubens als objectives Wesen angeschaut, ist der Zorn Gottes oder — was eins ist — die Hölle; denn die Hölle hat offenbar ihren Grund im Zorn Gottes; aber diese Hölle hat der Glaube in sich selbst, in seinem Verdammungsurtheil. Nun ist also ganz deutlich der Glaube das Gegentheil der Liebe. Der Glaube ist sich das Höchste, weil sein Object eine göttliche Persönlichkeit; er macht daher von sich die ewige Seligkeit abhängig, nicht von der Erfüllung der gemeinen menschlichen Pflichten; er ist gegen die Liebe indifferent, er opfert die Liebe des Menschen der Ehre Gottes auf.

Bei dem Gläubigen ist nicht die Liebe selbst, nicht ihr Gegenstand, der Mensch, die Basis aller Moral, die Triebfeder seiner guten Handlungen; er thut Gutes nicht um des Guten, nicht um des Menschen willen, sondern um Gottes willen. Die Liebe ist nur die eroterische, der Glaube die esoterische Lehre des Christenthums; die Liebe nur die Moral, der Glaube aber die Religion der christlichen Religion. Die Liebe ist im Christenthum befleckt, beschränkt durch den Glauben, ist eine unwahre Liebe. Die wahre Liebe, die göttlich durch sich selbst und sich selbst genug ist, nichts Göttlicheres kennt, als sich selbst, ist an sich ungläubig. Sie ist die Realisation der Einheit der Gattung auf dem Wege der Gesinnung, und Christus ist selbst nichts als ein Bild

unter welchem sich die Einheit der Gattung dem Volksbewußtsein aufdrang und darstellte. Wer den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, zur universalen, dem Wesen der Gattung adäquaten Liebe, der ist Christ, der ist Christus selbst. Wo also das Bewußtsein der Gattung als Gattung entsteht, da verschwindet Christus, ohne daß sein wahres Wesen vergeht.

Dieselben Gedanken wiederholt und paraphrasirt, wo möglich noch kühner und rücksichtsloser in der Form, mit mancherlei Exemplificationen und Erweiterungen, ohne wesentlich neue Wendungen und Resultate, die Broschüre Feuerbach's, welche gleichzeitig mit der zweiten Anflage vom Wesen des Christenthums (1844) erschien, unter dem Titel: „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers; ein Beitrag zum Wesen des Christenthums." Die Analyse der Widersprüche des Glaubens wird fortgesetzt und die Liebe in's hellste Licht gestellt. Ein anderes Wesen — Gott — sei Wesen und Gegenstand des Glaubens, ein anderes — der Mensch — Gegenstand der Liebe, d. i. der praktischen Thätigkeit, des Lebens. Nur in der Liebe, die das erste und höchste Gesetz sein muß, liegt der Sinn der Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christus.

Da nach Feuerbach das Wesen des Glaubens, wie Gottes nichts anders ist, als das außer dem Menschen vorgestellte, als jenseitig angeschaute Wesen des Menschen, so ist die Reduction dieses Projectionsactes der Religion auf das natürliche, immanente, eingeborne Wesen des Menschen die nothwendige Befreiung des Christenthums von seinen Grundillusionen, seinem Grundwiderspruch und die Reduction auf seine ächte und rechte Wahrheit.

Das Bekenntniß und Eingeständniß jenes Resultates ist sonach der nothwendige Wendepunkt der Geschichte, und es handelt sich im Verhältniß der selbstbewußten Vernunft zur Religion nur um die Vernichtung einer Illusion, welche grundverderblich auf die Menschheit wirkt, welche den Menschen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt; und diese Illusion zerstört zu haben, betrachtet Feuerbach als das Verdienst seiner Schrift über das Wesen des Christenthums.

Er nennt dieselbe deßhalb in der Vorrede eine sachgetreue, ihrem Gegenstande sich auf das Strengste anschließende, historisch-philosophische Analyse des Christenthums, eine Auflösung des Räthsels der christlichen Religion, eine getreue und richtige Uebersetzung derselben, einer Uebersetzung dieser fixen Idee aus der Bildersprache der Phantasie in gutes verständliches Deutsch. Er habe — versichert Feuer-

bach — nur das Geheimniß des Christenthums dem widerspruchsvollen Lug- und Truggewebe der Theologie entrissen, und wenn man darum die Schrift Atheismus nennen wolle, so sei der Atheismus das Geheimniß der Religion selbst.

In der Schlußanmerkung seiner Schrift hat Feuerbach das positive Resultat seiner Analyse des Christenthums in der Forderung zusammengefaßt, es müsse jetzt offen bekannt und eingestanden werden, daß das Bewußtsein Gottes nichts Anderes sei, als das Bewußtsein der Gattung, daß der Mensch sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben kann und soll, aber nicht über die Gesetze, die positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung, daß der Mensch kein anderes Wesen als absolutes Wesen denken, ahnen, vorstellen, fühlen, glauben, wollen und verehren kann, als das Wesen der menschlichen Natur, nämlich mit Einschluß der Natur, denn wie der Mensch zum Wesen der Natur, so gehört auch die Natur zum Wesen des Menschen, und nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den supranaturalistischen Egoismus des Menschen überwinden.

Dieses Thema wird nun ausführlicher in der Abhandlung über „das Wesen der Religion" behandelt, welche zuerst in Otto Wigand's Epigonen und gleichzeitig am Schlusse des ersten Bandes der sämmtlichen Werke Feuerbach's erschien.

Der Verfasser knüpft diese von ihm im Jahre 1845 niedergeschriebene Abhandlung an seine früheren durch die Bemerkung an, ihr Thema oder wenigstens Ausgangspunkt sei die Religion, inwiefern ihr Gegenstand die Natur sei, von welcher der Verfasser im „Wesen des Christenthums" und im „Luther" abstrahirt habe. Wir werden also den Inhalt dieser Abhandlung als Ergänzung und theilweise Correction der Einseitigkeiten anzusehen haben, die jene genannten beiden vorhergegangenen Arbeiten des Verfassers enthalten, wobei freilich auch viele bloße Wiederholungen von Gedanken vorkommen, die bereits dort weitläufig und zur Ermüdung der Leser vorgetragen waren.

Wir geben im Folgenden auszugsweise, indem wir das Zusammengehörige aus seiner Zerstreuung ordnend zusammenfassen, das Wichtigste dieser Abhandlung wieder.

Das vom menschlichen Wesen oder dem Gotte des Christenthums unterschiedene und unabhängige Wesen ohne menschliches Wesen, ohne menschliche Eigenschaften, menschliche Individualität, ist die Natur. Sie ist auch der bleibende Grund, der fortwährende, wenn auch verborgene Hintergrund der Religion. Der Glaube an die Existenz Gottes gründet sich nur auf den Glauben an die Existenz der Natur,

als welche die unserer menschlichen Existenz vorangehende, vorausgesetzte Existenz ist. Die Natur ist der erste fundamentale Gegenstand der Religion, obwohl nicht als Natur, sondern als das, was der Mensch selbst ist, als ein persönliches, lebendes, empfindendes Wesen. Und zwar ist der Grund der Religion das Abhängigkeitsgefühl, das Gefühl, daß der Mensch nicht ohne ein anderes, von ihm unterschiedenes Wesen existirt und existiren kann, dessen erster ursprünglicher Gegenstand — dasjenige, wovon sich der Mensch abhängig fühlt und abhängig ist — ursprünglich nichts Anderes, als die Natur ist.

Die Veränderlichkeit der Natur, namentlich in den Erscheinungen, welche dem Menschen seine Abhängigkeit von ihr am Meisten fühlen lassen, ist der Hauptgrund, warum sie dem Menschen als ein menschliches, willkürliches Wesen erscheint und von ihm religiös verehrt wird. Nur der Wechsel der Natur macht den Menschen unsicher, demüthig, religiös. Religion ist die Anschauung des Nothwendigen im Besondern, Zufälligen, als eines Willkürlichen, Freiwilligen. Das in der Natur sich offenbarende göttliche Wesen ist nichts anders als die Natur selbst, die sich dem Menschen als ein göttliches Wesen offenbart, darstellt und aufdringt. Das vom menschlichen Willen und Wissen Unabhängige ist der ursprüngliche, eigentliche, charakteristische Gegenstand der Religion, die Sache Gottes.

Aber was ist Gott? Ursprünglich nichts anders als die Natur oder das Wesen der Natur, aber als ein Gegenstand des Gebetes, als ein erbittliches, folglich wollendes Wesen. Gegenstand der Religion ist hauptsächlich das, was Gegenstand menschlicher Zwecke und Bedürfnisse ist. Das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur ist daher wohl der Grund, aber die Aufhebung dieser Abhängigkeit, die Freiheit von der Natur ist der Zweck der Religion. Oder: die Gottheit der Natur ist wohl die Basis, die Grundlage der Religion, und zwar aller Religion, auch der christlichen; aber die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion. Die den Unterschied des göttlichen Wesens vom menschlichen Wesen oder wenigstens vom menschlichen Individuum begründenden und ausdrückenden Eigenschaften sind ursprünglich oder der Grundlage nach nur Eigenschaften der Natur. Göttliche Allmacht — die Macht der Natur; Ewigkeit, Allgüte, allumfassendes, universelles, ein und dasselbe Wesen — Natur.

Alle diese ursprünglich nur von der Anschauung der Natur abstammenden Eigenschaften werden später zu abstracten, metaphysischen Eigenschaften, wie die Natur selbst zu einem abstracten Vernunftwesen. Auf diesem Standpunkt,

wo der Mensch den Ursprung Gottes aus der Natur vergißt, wo Gott kein Wesen der Anschauung, der Sinnlichkeit, sondern nur ein gedachtes Wesen ist, heißt es: der vom eigentlich menschlichen Gott unterschiedene, anthropomorphismenlose Gott ist nichts Anderes als das Wesen der Vernunft.

Gott als Urheber der Natur wird zwar als ein von der Natur unterschiedenes Wesen vorgestellt; aber das, was dieses Wesen enthält und ausdrückt, der wirkliche Inhalt desselben ist nur die Natur. Erst muß die Natur sein, ehe das ist, was sich von der Natur unterscheidet; den Geist nicht auf die Natur, sondern umgekehrt die Natur auf den Geist setzen, das heißt: den Bauch auf den Kopf stellen. Das Höhere setzt das Niedere, nicht dieses jenes voraus, seiner realen Genesis nach, und alle Deductionen der Welt aus Gott, der Natur aus dem Geiste sind nur logische Spiele, metaphysische Abstractionen. Ein aus der Reihe der sogenannten Mittelursachen, die allein die wirklichen und wirksamen, gegenständlichen und fühlbaren Ursachen sind, vertriebener Gott ist nur eine Titularursache, ein Gedankending, eine bloße Hypothese zur Lösung einer theoretischen Schwierigkeit, zur Erklärung des ersten Anfangs der Natur oder vielmehr des organischen Lebens.

Die Vorstellung, daß die Natur, das Universum, einen wirklichen Anfang habe, ist eine hohle Einbildung. Der Inbegriff aller Realität, Wirklichkeit ist eben die Welt oder Natur. Alle Eigenschaften Gottes, die ihn zu einem gegenständlichen, wirklichen Wesen machen, sind selbst nur von der Natur abstrahirte, die Natur voraussetzende, die Natur ausdrückende Eigenschaften; Eigenschaften, die wegfallen, wenn die Natur wegfällt. Wenn aber die Erde kraft ihrer eignen Natur im Laufe der Zeit sich so entwickelt und cultivirt hat, daß sie einen mit der Existenz des Menschen verträglichen, dem menschlichen Wesen angemessenen, also so zu sagen selbst menschlichen Charakter annahm, so konnte sie auch aus eigner Kraft den Menschen hervorbringen. Und wenn die Natur jetzt keine Organismen mehr ohne Befruchtung und Zeugung hervorbringen kann, so folgt daraus nicht, daß sie dieß auch einst nicht konnte. Der Charakter der Erde ist gegenwärtig der der Stabilität; die Zeit der Revolutionen ist vorüber, sie hat ausgetobt; sie entfaltete nur in den Zeiten ihrer geologischen Revolutionen ihre zoologische Productionskraft.

Hiernach sind für Feuerbach auch in dieser Schrift Natur — Welt — Universum identische Begriffe. Aus dem Gefühle der Abhängigkeit von der Natur, in Verbindung mit der Vorstellung der Natur als eines willkürlich thätigen,

persönlichen Wesens erklärt Feuerbach das Opfer. Der Grund des Opfers ist ihm das Abhängigkeitsgefühl, der Zweck desselben das Selbstgefühl.

Die Religion, auf die Feuerbach wieder zurückkommt, hat zu ihrer Voraussetzung den Zwiespalt oder Widerspruch zwischen Wollen und Können, Wünschen und Erreichen, Absicht und Erfolg, Vorstellung und Wirklichkeit, Denken und Sein. Die Aufhebung dieses Widerspruchs ist die Tendenz, der Zweck der Religion, das Wesen aber, worin er aufgehoben ist, das ist das göttliche Wesen. Die vom menschlichen Gefühle bezauberte Natur, die Natur, die ist, wie es das Gefühl, der Affect wünscht, die dem Gefühl entsprechende assimilirte, also selbst gefühlvolle Natur, ist die Natur, wie sie Gegenstand der Religion, göttliches Wesen ist. Der Wunsch ist der Ursprung, ist das Wesen selbst der Religion; das Wesen der Götter ist nichts Anderes als das Wesen des Wunsches; die Götter sind die verkörperten, verwirklichten Wünsche des Menschen.

So wie der Mensch aus einem nur physikalischen Wesen ein politisches, sich von der Natur unterscheidendes Wesen, Supranaturalist wird, so wird auch sein Gott aus einem physikalischen Wesen ein politisches, von der Natur unterschiedenes, supranaturalistisches; die Naturmacht wird zu einem Attribut und Werkzeug der politischen und moralischen Macht herabgesetzt, vor welcher alle Macht der Natur und das Gefühl der Abhängigkeit von ihr verschwindet. Sein eignes Wesen ist dem Menschen das universale Wesen, das Wesen der Welt, das Wesen der Wesen.

Im Weiteren werden dann noch von Feuerbach die Vorstellungen, von der Einheit Gottes, von Gott als Schöpfer der Welt, die Beweise vom Dasein Gottes in derselben Weise analysirt und psychologisch erklärt, wie dieß bereits im Wesen des Christenthums geschehen.

Diese Abhandlung über das Wesen der Religion hat nun Feuerbach zur Grundlage seiner in Heidelberg gehaltenen „Vorlesungen" gemacht, deren Zweck derselbe sei, welcher auch seinen Schriften zum Grunde liege: Die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien selbstbewußten Bürgern der Erde zu machen. Mein Zweck — setzt er hinzu — ist daher nichts weniger als ein nur negativer, verneinender, sondern ein positiver; ja ich verneine nur, um zu bejahen; ich verneine nur das phantastische Scheinwesen, um das wirkliche Wesen des Menschen zu bejahen.

Wenn ich (heißt es in der dritten Vorlesung) meine

Lehre zuvor in den Satz zusammenfaßte: die Theologie ist Anthropologie, so muß ich zur Ergänzung jetzt hinzusetzen: und Physiologie. Meine Lehre oder Anschauung faßt sich daher in die zwei Worte: Natur und Mensch zusammen. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir nicht Gott, ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort; sondern Natur — ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes und verständiges Wesen wird, ist und heißt bei mir der Mensch. Das bewußtlose Wesen der Natur ist mir das ewige, unentstandene Wesen, das erste Wesen, aber das erste der Zeit, nicht dem Rang nach, das physisch, aber nicht moralisch erste Wesen; das bewußte menschliche Wesen ist mir das zweite, das der Zeit nach entstandene, aber dem Range nach erste Wesen.

Mir war es und ist es vor Allem — so erklärt er sich in diesen Vorlesungen ausdrücklich — darum zu thun, das dunkle Wesen der Religion mit der Fackel der Vernunft zu beleuchten, damit der Mensch endlich aufhöre, eine Beute, ein Spielball aller jener menschenfeindlichen Mächte zu sein, die sich von je her, die sich noch heute des Dunkels der Religion zur Unterdrückung des Menschen bedienen. Mein Zweck war, zu beweisen, daß die Mächte, vor denen sich der Mensch in der Religion beugt und fürchtet, denen er sich nicht scheut, selbst blutige Menschenopfer darzubringen, um sie sich günstig zu machen, nur Geschöpfe seines eignen unfreien furchtsamen Gemüthes und ungebildeten Verstandes sind, zu beweisen, daß überhaupt das Wesen, welches der Mensch als ein anderes von ihm unterschiedenes Wesen in der Religion und Theologie sich gegenübersetzt, sein eignes Wesen ist, damit der Mensch, da er doch unbewußt immer nur von seinem eignen Wesen beherrscht und bestimmt wird, in Zukunft mit Bewußtsein sein eignes, das menschliche Wesen zum Gesetz und Bestimmungsgrund, Ziel und Maßstab seiner Moral und Politik mache. Und so wird es, und muß es auch geschehen: wenn bis jetzt die unerkannte Religion, das Dunkel der Religion das oberste Prinzip der Politik und Moral war, so wird von nun an oder einst wenigstens die erkannte, die in den Menschen aufgelöste Religion das Schicksal der Menschen bestimmen.

Wenn wir nicht mehr — so schließt Feuerbach seine dreißigste und letzte in Heidelberg gehaltene Vorlesung — ein besseres Leben glauben, sondern wollen, aber nicht vereinzelt, sondern mit vereinigten Kräften wollen, so werden wir auch ein besseres Leben schaffen; so werden wir wenig-

stens die krassen, himmelschreienden, herzzerreißenden Ungerechtigkeiten und Uebelstände, an denen bisher die Menschheit litt, beseitigen. Aber um dieses zu wollen und zu bewirken, müssen wir an die Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe als die einzige, wahre Religion setzen, an die Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich, an seine Kraft, den Glauben, daß das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen außer oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt, daß der einzige Teufel des Menschen der Mensch, der rohe, abergläubische selbstsüchtige, böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist.

Wir haben oben in unserer Abhandlung über Strauß, Gelegenheit gehabt, Strauß als Politiker zu betrachten und seiner Theilnahme an den politischen Bewegungen des Jahres 1848 zu gedenken, worin er seinen Ruhm als radikaler Kritiker durch seinen inconsequenten politischen Conservatismus mit seltsamer Todesverachtung in die Schanze schlug. Es ist von Interesse, ihn in dieser Beziehung mit Feuerbach zu vergleichen, welcher sich in der Vorrede, die er seinen gedruckten Heidelberger Vorlesungen vorausschickte, über seine politische Gesinnung in sehr charakteristischer Weise ausspricht.

Feuerbach erklärt nämlich, daß diese Vorlesungen seine einzigen öffentlichen Thätigkeitsäußerungen in der sogenannten Revolutionszeit gewesen seien und er sich an allen Bewegungen und Verhandlungen jener Zeit, denen er beigewohnt, nur als kritischer Zuschauer und Zuhörer betheiligt habe, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er an erfolg- und folglich kopflosen Unternehmungen keinen thätigen Antheil nehmen könne, er aber schon am Anfang jener Bewegungen und Verhandlungen ihren Ausgang vorausgesehen oder doch vorausempfunden habe

Ein bekannter Franzose, Taillandier, — fügt er hinzu — habe unlängst die Frage an ihn gestellt, warum denn er sich nicht an der revolutionären Bewegung von 1848 betheiligt hätte. Er habe geanwortet: Herr Taillandier! Wenn wieder eine Revolution ausbricht und ich an ihr thätigen Antheil nehme, dann können Sie zum Entsetzen ihrer gottesgläubigen Seele gewiß sein, daß diese Revolution eine siegreiche, daß der jüngste Tag der Monarchie und Hierarchie gekommen ist. Leider — setzt er hinzu — werde ich diese Revolution nicht erleben; aber gleichwohl nehme ich thätigen Antheil an einer großen und siegreichen Revolution, einer Revolution aber, deren wahre Wirkungen und Resultate sich erst im Laufe von Jahrhunderten entfalten; denn nach meiner Lehre sind Raum und Zeit die Grundbedingungen alles Seins und Wesens, alles Denkens und Handelns, alles Gedeihens und Gelingens. Die Märzrevolution war über-

haupt noch ein, wenn auch illegitimes Kind des christlichen Glaubens; die Constitutionellen glaubten, daß der Herr nur zu sprechen brauche: es sei Freiheit! es sei Recht! so ist auch schon Recht und Freiheit, und die Republikaner glaubten, daß man eine Republik nur zu wollen brauche, um sie auch schon in's Leben zu rufen, glaubten also an die Schöpfung scilicet einer Republik aus Nichts; jene versetzten die christlichen Wortwunder, diese die christlichen Thatwunder auf das Gebiet der Politik.

Es bleibt uns noch übrig, die positiven Resultate der Feuerbach'scher Kritik und Philosophie, seine Verdienste, wie seine Mängel und Einseitigkeiten in einem Endurtheile zusammenzufassen.

5. Feuerbach's Bedeutung für die Zukunft der Religion und Religionsphilosophie.

Feuerbach hat zum Oeftern für sich den Anspruch gemacht, daß sein Philosophiren ein rein objectives, realistisches, alle Willkür und Subjectivität des Denkens und Voraussetzens ausschließendes Philosophiren sei, — ein Urtheil indessen, dem man bei unbefangener, vorurtheilsfreier Betrachtung seiner Leistungen schwerlich wird beistimmen können. In keiner seiner epochemachenden Schriften, die wir in vorliegender Abhandlung betrachtet haben, herrscht eine ruhige, stetige, dialektische Entwicklung und Gedankenbewegung, ein eigentlich wissenschaftlicher Plan und eine sachgemäße Methode, die gewiß der eindringlichsten Popularität nirgends Abtrag gethan haben würde.

Feuerbach's Darstellung ist vorwaltend eine tumultuarische, sich überstürzende, aphoristische, an weitschweifigen Wiederholungen und Paraphrasen außerordentlich reiche, so daß bei aller durch zahlreiche Exemplificationen hervorgebrachten Mannichfaltigkeit doch im Ganzen eine unendliche Leere bemerkbar ist, und die beständige Wiederholung eines und desselben kritisch-psychologischen Experiments bei den Lesern eine große Ermüdung hervorbringt.

Damit geht Hand in Hand eine sachliche Eigenschaft seiner Darstellungen, daß er hier überraschend und schlagend wahr, dort wieder auffallend ungerecht und einseitig ist, und zwar dieß letztere aus keinem andern Grunde, als weil er ungeschichtlich und oft, bei aller Entschiedenheit seiner kritischen Tendenz, doch unkritisch verfährt.

Seine Kritik ist, so sehr sie auch darauf Anspruch macht, keineswegs eine durchaus voraussetzungslose, unbefangene,

sondern im Wesentlichen doch auch wieder eine, wenn auch nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes, dogmatische, absichtsvolle, mit Einem Worte: eine Tendenzkritik, welche namentlich in dem Sinne sich als dogmatisch charakterisirt, weil er es liebt, resultatische Urtheile, die er auf dem Wege genialer Anschauung gewonnen, als Behauptungen und Thesen voranzustellen, die weiterhin weniger bewiesen, als vielmehr nur erläutert und commentirt werden.

Obgleich durch seinen wissenschaftlichen Bildungsgang aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen, ist er doch aus dem Umkreis derselben vollständig herausgewichen, ist philosophischer Empiriker geworden, welcher aus der Kritik von Hegel's philosophischem Systeme nur zur Aufstellung und Forderung eines neuen Prinzips fortgeschritten ist, dasselbe jedoch nicht zum Systeme durchgeführt hat.

Es ist öfter bemerkt worden, im Unterschied von Strauß, dem Theologen, sei Feuerbach Philosoph; der Erstere kämpfe mit den Waffen der theologischen Kritik, während Feuerbach auf absolut untheologischem Standpunkte ganz außer dem theologischen und religiösen Gebiete stehe. Wir können unsererseits dieser Ansicht keineswegs in vollem Maaße beipflichten.

Ist doch auch Feuerbach in seinem wissenschaftlichen Bildungsgange aus der Theologie hervorgegangen, und bei allem seinem Haß gegen Alles, was Theologie heißt und mit der Theologie zusammenhängt, ist er keineswegs gegen die Religion selbst, wie sie vom Wesen des Menschen unzertrennlich und mit demselben unmittelbar eins und identisch ist, fanatisch gesinnt oder auch nur gleichgültig. Er ist — so seltsam dieß Manchem klingen mag — sogar ein schwärmerisch begeisterter Verehrer der Religion, freilich der wahren, von den unreinen Schlacken und phantastischen Illusionen der Vergangenheit befreiten, gereinigten Religion, die aus dem Schmelztiegel seiner Kritik als ächtes Gold hervorgeht.

Feuerbach, der radicale, unerbittliche Kritiker der Religion, nämlich der unwahren, vermeintlichen, welcher ihre Selbsttäuschungen und Phantasiegebilde bis in die geheimsten Schlupfwinkel verfolgt, ihre Gebrechen, Schwächen und Einseitigkeiten mit rücksichtslosem Freimuthe und unerbittlicher Aufrichtigkeit bloslegt, — Feuerbach ist selbst durch und durch religiös. Die Religion ist der innerste und eigenste Lebenstrieb seiner Natur, deren lebensvolle, erfahrungsdurstige Energie mit ahnungsreichem Instinct nach jenen Tiefen der Menschennatur hindrängt.

Feuerbach's Verdienst um die Religionsphilosophie wird

nur durch einen Rückblick auf die Leistungen und Resultate der Hegel'schen Religionsphilosophie richtig gewürdigt.

Durch Hegel und wenigstens die ältern Anhänger seiner Schule war die wesentliche Uebereinstimmung seiner Philosophie und der Pliosophie schlechthin mit dem Christenthum zum philosophischen Glaubensbekenntniß geworden, welches sich auf den Satz gründete, daß das Christenthum die Religion der Einheit des Göttlichen und Menschlichen sei, die zu ihrem Inhalte die Menschwerdung des göttlichen Wesens habe. Demgemäß wurde das rechte Verhältniß der Philosophie zur Theologie darin gefunden, daß der erstern die Aufgabe zuerkannt ward, die den dogmatischen Vorstellungen zum Grunde liegenden Ideen oder Vernunftwahrheiten aufzuzeigen. Nur in der Form sollte der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie bestehen; der Inhalt sei beiden gemeinsam, nur habe ihn letztere in der Form der Vorstellung, erstere in der Form des Begriffs, und eben dieß sei das eigenthümliche Wesen der Religion, daß sie die Wahrheit in der Form der Vorstellung für alle Menschen enthalte, da nur Wenige im Stande wären, die Wahrheit in der reinen Begriffsform zu fassen.

Dieß nun ist es, was Feuerbach als eine leere, unbegründete Voraussetzung bestritt, indem er hervorhob, daß der specifische Inhalt der Religion gerade die Vorstellung Gottes als eines selbstständigen, für sich seienden, besondern Wesens sei, während von der Philosophie die Innerweltlichkeit Gottes oder die Erkenntniß, daß das Selbstbewußtsein Gottes mit dem menschlichen als eins und identisch sich erweise und nur in diesem wahrhaft und wirklich sei, festgehalten werde.

Feuerbach hat umgekehrt die Religion, insbesondere das Christenthum gerade als den Dualismus zwischen Gott und Welt, Himmel und Erde, intelligibler und sinnlicher Welt bezeichnet, und damit den absoluten und unversöhnlichen Zwiespalt des religiösen und philosophischen Standpunkts ausgesprochen. Was Hegel für einen bloß unwesentlichen, nur formellen Unterschied der Religion von der Philosophie erklärt hatte, die jenseitige Vorstellung des absoluten Inhalts oder Gottes, dieß hält Feuerbach als das eigentliche Grundwesen der Religion fest und geht von dieser Voraussetzung darauf aus, den religiösen Standpunkt überhaupt als den an sich unwahren nachzuweisen und psychologisch zu erklären.

In der Forderung der Rückkehr von hohlen Jenseitigkeiten und phantastischen Einbildungen zu dem wirklichen, lebendigen, menschlichen Standpunkte liegt Feuerbach's Hauptverdienst. Er charakterisirt jene unwahre, falsche, träumerische Religion, stellt das phantastisch-jenseitige Christenthum mit seinem Dualismus in seiner Blöße hin, verfolgt die Täuschungen einer falschen Apologetik bis in die innersten Schlupf-

winkel der theologischen Selbsttäuschung, um die Leser, die nur sehen und denken wollen, mit der Nase darauf zu stoßen, daß dieß eben nicht die reine, wahre und rechte Religion des Menschen sein könne. Worin nun aber diese selbst bestehe, dieß herauszufinden, überläßt er dem eignen Denken selbst. Ihm ist es genug, durch seine kritische Analyse eben dahin geführt zu haben, daß der denkende Mensch zum Zweifler an den bisherigen Formen der Religion und des Christenthums werde.

Und dieß hat er gewiß auch bei Jedem erreicht, der so viel Unbefangenheit und vorurtheilsfreien Sinn hat, um Phantasieen und Einbildungen von Wirklichkeit und Wahrheit zu unterscheiden. Jenen Beweis hat er wirklich geführt; an dieser Errungenschaft der Feuerbach'schen Kritik läßt sich nicht mäkeln, diesem seinem realen Verdienste nichts verkümmern.

Daß Feuerbach bei seinem kritischen Geschäft von dem geschichtlichen Werden und der genetischen Entwicklung der Religion, des Christenthums, absieht, dasselbe nur als Gewordenes, als geschichtliche Thatsache nimmt, wie es sich gibt und in die Erscheinung getreten ist, dieß kann ihm eigentlich nicht einmal zum Vorwurf gemacht werden. Die weltgeschichtliche Culturbedeutung des Christenthums war ihm so gut, wie Einem, bekannt; aber es gehörte nicht zu seinem Zwecke, auf dieselbe hinzuweisen.

Daß es in der Natur des Christenthums lag, sich gerade so und nicht anders bisher zu entwickeln, und gerade in dieser seiner bestimmten vergangenen Gestalt und durch diese ganze bisherige Entwicklung seine weltgeschichtliche Bedeutung zu haben, durfte er für seinen bestimmten Zweck ganz außer Acht lassen.

Er sagt nur: Das, was Ihr bisher für Religion ausgegeben habt, ist beim Lichte der psychologischen Analyse betrachtet, nichts weiter als eine grandiose Täuschung, welcher freilich — auch nach Feuerbach's Ansicht — etwas Wahres zum Grunde liegt; nur aber, daß eben dieses Wahre von dem in jener Täuschung Befangenen nicht erkannt und anerkannt wird. Dieses Wahre ist aber das wirkliche, reale Verhältniß der menschlichen Natur selbst.

Und dieß gerade ist dann auch *die* Religion, welche Feuerbach für sich selbst und sein eignes individuelles Gemüthsbedürfniß und für sein persönliches Leben in Anspruch nimmt, welche er als *seine* Religion bekennt.

Nur leider! hat er diese in seinem Sinne wahre und ächte Religion, zu welcher er wünscht, daß sich von jetzt an oder doch demnächst die Menschen bekennen sollten, nicht ausführlich dargestellt, er hat sie nach ihrem wesentlichen

Gehalte des Breiteren nicht auseinandergelegt. Er hat bis in's kleinste Detail aufgezeigt, daß es mit der bisherigen Religion Nichts sei für die Zukunft; und dargethan, was eigentlich dahintersteckе; was nun aber die Religion in Zukunft sei, was sie allein sein könne, dieß hat er nur gelegentlich in unbestimmten Andeutungen merken lassen.

Er gleicht darin dem Moses des alten Bundes, dem prophetischen Führer nach dem gelobten Lande, der aber dasselbe den Seinen nur in der Ferne zeigt, sie selbst nicht mehr dahin geleitet. So hat Feuerbach die Eroberung des gelobten Landes der Religion der Zukunft, die Ausführung des neuen Prinzips einer künftigen Religionsphilosophie einem Späterkommenden überlassen, nachdem er seinen persönlichen Lebensberuf, die Tenne zu fegen und Dem, der nach ihm kommen wird, den Weg zu bereiten, erfüllt hat.

Jene bei Feuerbach sich findenden Keime der wahren und ächten Religion, der Religion der Zukunft, die der positive Ersatz für die aufgelöste vergangene sein soll, begreifen sich leicht aus dem Wesen des Menschen, für welches Feuerbach mit mystischer Verehrung schwärmt.

Eins mit dem Wesen des Menschen ist ihm die Religion; Abhängigkeit und Hingabe an die Natur und das Andere des Menschen, sein Du, auf der einen Seite, und Freiheit, selbständige Sittlichkeit und harmonische Vollendung des ganzen Menschen auf der andern Seite — dieß sind ihm die beiden Grundelemente des wahren religiösen Verhältnisses.

Die wahre Religion ist ihm Theorie und Praxis zugleich, Anschauung und That in wesentlicher Durchdringung. Freilich darf diese Praxis nicht als rohe, schmutzige Praxis gefaßt werden, sondern sie ist wesentlich ideale Praxis. Somit sind ihm der ganze Mensch, der Mensch und die Natur, welche beide das doppelte Andere eines jeden Ich sind, der Inhalt sowohl, als der reale Grund der Religion, die Anschauung der zu Einer Welt, dem realen Universum, zusammengewachsenen Natur und Menschheit.

Zur Religionswissenschaft der Zukunft geht kein anderer Weg, als durch die Kritik Feuerbach's. — Dieß ist das Endurtheil, mit welchem wir diese Abhandlung schließen — und dieser selbst Einer der genialen Propheten des Humanismus, d. h. der humanen, rein menschlichen Religion der Zukunft!

Gebäude des Bewußtseins nicht auseinandergelegt. Er hat bis in's kleinste Detail aufgezeigt, daß es mit der bisherigen Religions-Ansicht [illegible] für die Zukunft nicht haltbar, und eigentlich [illegible]; was man aber der Religion in Zukunft ist, was sie allein sein könne, dieß hat er nur gelegentlich in unbestimmten Andeutungen merken lassen.

Er gleicht darin dem Manne des alten Glaubens, dem [illegible] Führer nach dem [illegible] Lande, der aber [illegible] den Scheinen nur in der Ferne zeigt, sie selbst nicht mehr [illegible] [illegible]. So hat Feuerbach die [illegible] des [illegible] [illegible] der Religion der [illegible] die [illegible] der neuen [illegible] einer [illegible] Religionsanschauung einem [illegible] überlassen, nachdem er seinen [illegible] [illegible] [illegible] die [illegible] zu [illegible] und [illegible] [illegible] werde, [illegible] erfüllt hat.

Auch bei Feuerbach [illegible] sich [illegible] [illegible] der [illegible] [illegible] [illegible], die Religion der Zukunft [illegible] die der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] mit [illegible] [illegible] [illegible].

[illegible] [illegible].

Die wahre Religion [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ergriffen werden, sondern sie ist [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Natur, welche beide das [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] als der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Natur und Menschheit.

Ihr [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] nicht anderer Art, als [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. Dieß ist das [illegible], mit welchem wir diese [illegible] [illegible] — und [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

III.

Arnold Ruge.

Wenn von den Kämpfern für moderne Geistesfreiheit, für den Humanismus die Rede ist, kann man nicht umhin, an Arnold Ruge als der Ersten Einen zu denken. Und ihm vor Allen gebührt der Ruhm, mit seinem Blut und Leben tapfer gekämpft zu haben in der Hitze der Schlacht. Denn mehr, als Strauß und Feuerbach, ist Ruge der Mann der That. Haben wir Strauß durch theoretische Kritik dem Humanismus vorarbeiten und Bahn brechen sehen, den Feuerbach's geniale Anschauungen und revolutionäre Gedankenblitze verkündigten; so ist es Ruge gewesen, welcher mit der Idee des Humanismus Herz und Willen erfüllte, um ihm im unermüdlichen Kampf gegen die Romantik der alten Weltbildung den praktischen Sieg zu erringen.

Ruge ist der Praktiker des Humanismus; die lebendige Praxis der Idee, die Verwirklichung der humanen Religion in allen Lebensgebieten in allen Gebieten des Menschenlebens ist das leidenschaftliche Pathos Ruge's. Das kritische Schwert des humanen Gedankens wird in seinen Händen zur begeisterten Waffe des Willens. Wir wollen — sagt ein geistvoller Beurtheiler Ruge's *) — an die freien Köpfe, an die philosophische Jugend Deutschlands appelliren; sie wird die Seele eines Mannes begreifen, der an die Wahrheit eines Ideals, aber eines lebendigen Ideals, sein Herz und seine Thatkraft hingibt; er gehört zu den Edeln, die im welthistorischen Sinne des Wortes an den Thermophylen kämpfen.

Ruge hat sich durch sein literärisches Wirken und seinen rastlosen Kampf gegen die Unfreiheit in jeder Gestalt, den er seit länger als einem Jahrzehnd unausgesetzt führte, ein so großes und bleibendes Verdienst um die Geistesbewegung der Gegenwart erworben, daß es Gewissenspflicht für jeden Gebildeten ist, sich die Bedeutung dieses Mannes in unbefangener Anschauung seiner ganzen Entwicklung deutlich zu machen.

---

*) Frank, in dem Aufsatze: „Arnold Ruge und der Humanismus," im vierten Band von O. Wigand's Epigonen, 1847, S. 410.

Führen wir also unsern Lesern vorerst die Umrisse seines äußern Lebens und Wirkens vor die Augen, um sodann den Gehalt seiner Wirksamkeit, die Ideen, welche ihn erfüllten und trieben, näher zu betrachten.

1. Ruge's äußeres Leben und Entwicklungsgang.

Arnold Ruge war im Jahr 1802 auf der Insel Rügen geboren und der Sohn eines dortigen Landwirthes. Nachdem er sich auf dem Gymnasium zu Stralsund zur Universität vorbereitet hatte, bildete er sich auf den Universitäten zu Halle und Jena ursprünglich für die klassische Philologie aus und war als Student einer der Häupter und Stimmführer der deutschen Burschenschaften gewesen. Er schwärmte, wie überhaupt die damalige deutsche Jugend auf den Universitäten, für die romantischen Ideale eines einigen, großen Deutschlands. Nachdem er an dem Burschentage zu Würzburg Theil genommen und den Vorschlag zur Auflösung jenes Jünglingsbundes gemacht hatte, wurde er bald darauf in Heidelberg verhaftet und nachdem er erst nach Mainz, dann nach Köpnik, der Walhalla der deutschen Patrioten, abgeführt worden war, wurde er nach einjähriger qualvoller Untersuchungshaft zu fünfzehnjähriger Festungsstrafe verurtheilt, die er 1825 auf dem Lauenburger Thor der alten Pommer'schen Festung Kolberg antrat.

Sein unverwüstlicher Humor half ihm die Härte solchen Geschicks muthig zu ertragen; er beschäftigte sich mit dem Studium der alten Klassiker und übersetzte den Theokrit, Aeschylus und Sophokles metrisch. An die Lectüre Platons schloß sich die Jean Pauls an, dessen Vorschule zur Aesthetik ihn viel beschäftigte. Auch hat er auf der Festung, durch die Beschäftigung mit den griechischen Tragikern angeregt, ein Trauerspiel: „Schill und die Seinen" vollendet, das er 1830 in den Druck gab.

Bereits war Ruge mit Gedanken und Plänen zur Flucht beschäftigt, als er im Jahr 1830 begnadigt und ihm der Rest der Strafzeit erlassen wurde. Im Gefängniß zum Manne gereift, erwarb er in Jena den Doctorgrad und begab sich nach Halle, wo ihm eine Lehrstelle am dortigen Pädagogium zu Theil wurde. Hier beschäftigte er sich vorwaltend mit ästhetischen Studien und gab 1832 seine Darstellung der platonischen Philosopheme über das Schöne und die Kunst in der Schrift „platonische Aesthetik" heraus. Bald darauf habilitirte er sich auch an der Universität und las über Aesthetik, vom Standpunkt der Auffassung Jean Pauls und Schleiermachers.

Durch eine glückliche Heirath in eine äußerlich völlig unabhängige Lage versetzt, reiste er mit seiner Frau nach Italien und setzte, als er im Herbst 1832 nach Halle zurückgekehrt war, an der Universität seine Vorlesungen über Logik und Aesthetik fort. Den eigentlich philosophischen Studien war Ruge durch seine lange Kerkerhaft fremd geblieben und kannte namentlich Hegel's Philosophie nur vom Hörensagen. Erst jetzt in Halle wurde Ruge durch den anregenden Umgang mit Echtermeyer, einem Lehrer am dortigen Pädagogium, zum Studium Hegel's hingeführt, welches seitdem einen epochemachenden Einfluß auf seine ganze Richtung gewann, so daß derselbe Mann, der noch kurz zuvor über die Hegelianer als moderne Scholastiker gespottet hatte, nunmehr in der Hegel'schen Philosophie eine neue Welt entdeckte, die ihn von nun an vollständig beherrschte.

Bald darauf vereinigte sich Ruge mit seinem Freunde Echtermeyer zur Herausgabe einer neuen kritischen Zeitschrift, welche unter dem Titel „hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" seit 1838 erschien und als der Sammelplatz aller jugendfrischen, von der Hegel'schen Philosophie angeregten Kräfte Deutschlands sich in Kurzem zu epochemachender Bedeutung aufschwang, indem es dieses Journal verstand, sich der Tagesfragen und wissenschaftlichen Streitpunkte schnell zu bemächtigen, denselben praktische Gesichtspunkte abzugewinnen und gegen alle reaktionäre Tendenzen in der Wissenschaft, wie im Leben einen unermüdlichen Kampf zu führen.

Die Kritik auf allen Gebieten, auf dem der Kunst, der Wissenschaft, der ganzen geistigen Wirklichkeit überhaupt, dieß war die Aufgabe der Zeitschrift, welche sie eine Zeit lang meisterhaft erfüllte, so daß Ruge selbst in gerechtem Selbstgefühle sagen konnte, sie sei ein Stück der Zeitgeschichte selbst gewesen, hätte die Entwicklung des philosophischen Zeitbewußtseins selbst dargestellt. In seinen eignen kritischen Arbeiten für die Jahrbücher hat sich allerdings Ruge nicht selten excessiv und excentrisch im Interesse der Idee und ihrer Forderung ausgesprochen und von der Leidenschaft des Augenblicks fortreißen lassen, die gegebenen Bedingungen der möglichen Verwirklichung der Idee zu verschmähen. Er war in seinen polemischen Aufsätzen intolerant, weil er selbst mit der Sache, die er verfocht, energisch zusammengewachsen, in seinen Gegnern dieselbe persönliche Einheit mit der Sache voraussetzte, wie denn nicht zu läugnen ist, daß dieß allerdings das Rechte ist. Ruge war intolerant, weil er die nothwendige Vermittlung verschmähte; von persönlicher Malice und Animosität ist er jedoch frei geblieben.

Haben die Jahrbücher das unbestreitbare Verdienst, die

Philosophie wieder zu einer öffentlichen Macht in der Literatur erhoben zu haben, so wurden sie doch durch die rücksichtslos geltend gemachte Consequenz ihrer Prämissen in eine immer unhaltbarere Stellung zur bestehenden Wirklichkeit fortgerissen und mußten zuletzt als ein Opfer der Polizeigewalt fallen.

Die Jahrbücher waren im Jahre 1840 gerade in das Stadium ihrer vollen Blüthe eingetreten, als mit dem Tode Friedrich Wilhelms III. eine große Veränderung in allen Verhältnissen eintrat. Ein Kabinetsbefehl forderte Ruge auf, den Druck der Zeitschrift aus Sachsen nach Preußen zu verlegen, d. h. sie unter preußische Censur zu stellen. Ruge zog vor, Preußen zu verlassen und nach Sachsen überzusiedeln, wo er in Leipzig seit 1841 mit verändertem Titel seiner Zeitschrift in den „deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst" seinen Kampf gegen alle reactionäre Tendenzen bis zum Januar 1843 fortführte, obgleich seit den officiellen Zeichen der Ungnade ein großer Theil der angestellten preußischen Gelehrtenwelt von den Jahrbüchern abfiel, die seit der Uebersiedelung nach Sachsen unter Ruge's alleinige Redaction traten.

Zugleich datirt sich von dieser Zeit an der Uebergang zum rücksichtslosesten, unerbittlichsten Radikalismus in Tendenz und Haltung des Journals, das seitdem ausschließlich das Organ der sogenannten jüngern, religiös und politisch heterodoxen Seite der Hegel'schen Schule wurde. Aus der theologischen und philosophischen Rechtgläubigkeit hatten sie sich längst emancipirt: am längsten hatte sich die politische Orthodoxie gehalten, bis endlich auch auf diesem Gebiete das neue Prinzip sich geltend machte und der Befreiungskampf gegen die gegebene Wirklichkeit des Staatslebens unbemäntelt auftrat.

Von wesentlichem Einfluß auf diese Veränderung war der Umstand, daß kurz vorher die Strauß'sche Glaubenslehre und Feuerbach's Wesen des Christenthums erschienen waren, über deren Bedeutung sich Ruge sogleich dahin ausgesprochen hatte, daß durch Strauß und Feuerbach zuerst ein freies, d. h. von der bisherigen Orthodoxie unabhängiges Philosophiren wiederhergestellt worden sei, und damit eine neuere Aera in der deutschen Culturgeschichte begonnen habe.

Die neuen politischen Prinzipien, die radikal-demokratischen Prinzipien suchte Ruge Anfangs, um doch, wie er sagt, eine Autorität für die schwachen Hegelianer, die Philister in Folio, zu haben, noch aus der Hegel'schen Rechtsphilosophie zu entwickeln und zu rechtfertigen. Hegel stehe noch isolirt zu seinen Zeitgenossen da; sie verständen ihn nicht, und auch

er selbst wage sich nicht ganz zu verstehen und das, was er theoretisch entschieden sei, auch praktisch zu sein.

Aber schon in dem Vorworte zum Jahrgang 1842 der Jahrbücher warf Ruge auch diese Krücke weg und berauschte sich in rücksichtslosem Radikalismus. Wie könne es, meint er, der Theorie zum Vorwurf gemacht werden, extrem zu sein! Extrem zu sein, sei ja ihr Dasein, denn sie müsse die letzte sein, um zu sein; nur umwälzende Gedanken seien Gedanken; alles Leben und aller Geist sei auf ewige Neuerung gestellt; der Leib verfaule, wenn ihn das Leben verlassen, und der Staat gehe zu Grunde, wenn er die Ruhe und Faulheit des Friedens zu seinem Götzen mache, denn der Staat sei die praktische Geistesbewegung.

So nennt denn Ruge die Philosophie, den denkenden Geist, den Gedanken überhaupt geradezu die freie Macht der werdenden Geschichte, den Anfang und das Prinzip aller geschichtlichen Bewegung. Der Prozeß der Weltgeschichte sei von dem Prozeß des Selbstbewußtseins nicht verschieden; das Selbstbewußtsein oder der denkende Geist mache die Geschichte, der Philosoph sitze am Webstuhle der Zeit. Diesen Standpunkt nennt dann Ruge die nothwendige Consequenz der Kant'schen Autonomie des Willens, der Fichte'schen Selbstbestimmung des Ich und des Hegel'schen Prinzips; erst dieser Standpunkt sei der wahre Monismus des Geistes, die Gedanken seien die siegreichsten Waffen und einnehmbarsten Batterien. Darum, sagt er, was von unserer Geschichte noch nicht da ist, aber werden muß, das holt das Denken und das Dichten herunter aus dem Himmel.

In einer Rezension der Herwegh'schen Gedichte weist Ruge der Philosophie, dem Gedanken die Bestimmung zu, den Umsturz der alten und veralteten Geisteswelt zu vollziehen. Alles ist ihm ein Weltuntergangsbewußtsein, aus welchem sich die Hoffnung einer politischen Wiedergeburt erzeugen soll, wo der freie deutsche Genius ungefesselt seine Flügel auseinander schlagen und ungehindert den schweren Kampf mit der Lüge und Gemeinheit, die jetzt überall ihren Wohnsitz aufgeschlagen, beginnen kann; erst dann, meint er, könne dieses Geschlecht allmählich absterben oder organisch umgestaltet werden.

So war es denn keineswegs zu verwundern, wenn gleich immerhin zu beklagen, wenn im Januar 1843 die Jahrbücher durch die sächsische Regierung unterdrückt wurden. Hatten sie die Macht der Thatsachen zu Gunsten der Theorie zu gering geschätzt, so erfuhren sie nun an sich selbst das Wort von Talleyrand, daß die Thatsachen brutal seien. Die bei der sächsischen Kammer gethanen Schritte zur Aufhebung des Verbotes blieben erfolglos, und Bundesmaßregeln nah-

men zugleich jede Aussicht auf eine Erneuerung der bisherigen journalistischen Thätigkeit. So kam es, daß Ruge mehr und mehr den Glauben an Deutschland und deutsche Zustände verlor.

Nachdem er die aufgespeicherten Vorräthe der von der Censur ganz oder theilweise gestrichenen Artikel, welche die Jahrbücher in der letzten Zeit ihres Bestehens nicht hatten bringen dürfen, in zwei Bänden, unter dem Titel: „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik“ in der Schweiz veröffentlicht hatte, siedelte er sich nach Paris über, da er in seinem Unmuth den deutschen Geist als niederträchtig bezeichnet hatte. „Ich weiß, daß ich dazu gehöre (sagt er in einem später veröffentlichten Briefe); glauben Sie nicht, daß ich mich der allgemeinen Schmach entziehen will. Werfen Sie mir vor, daß ich es nicht besser mache, als die Andern; fordern Sie mich auf, mit dem neuen Prinzip eine neue Zeit heraufzuführen und ein Schriftsteller zu sein, dem ein freies Jahrhundert folgt; sagen Sie mir jede Bitterkeit, ich bin darauf gefaßt. Unser Volk hat keine Zukunft, was liegt an unsern Ruf.“

Ruge gab also sein Vaterland auf, an dem er damals verzweifelte, in dem er sich alle und jede Wirksamkeit für die Zukunft abgeschnitten sah. Die Freiheit — sprach er — hat kein Vaterland, so wenig wie die Wahrheit, und die ganze Erde ist das einzig würdige Denkmal des Geistes, der sie gestaltet; das Vaterland ist die Fahne des Zwiespalts der Völker, die Freiheit ist das Zeichen ihrer Versöhnung.

Sein Plan war jetzt, eine Allianz des französischen und deutschen Geistes zu Stande zu bringen, den Deutschen die Resultate der politischen Bildung Frankreichs zuzuführen und den Franzosen die deutsche Kritik der Philosophie und Religion zu gut kommen zu lassen, und vereinigte sich für diesen Zweck mit dem gleichfalls ausgewanderten Publicisten Marx zur Herausgabe eines neuen Journals, der „deutsch-französischen Jahrbücher,“ welches jedoch schon nach den ersten zwei Heften scheiterte, die überdieß in Deutschland verboten wurden. Ruge war durch mancherlei niederschlagende Erfahrungen, die er in Paris machte, in ein zurückgezogenes, den Studien gewidmetes Leben zu Paris übergegangen, von wo er nach zweijährigem Aufenthalte nach Zürich übersiedelte, um die Sammlung und Sichtung seiner schriftstellerischen Arbeiten vorzunehmen.

Die Früchte seines Pariser Aufenthaltes ließ er in der Schrift: „Zwei Jahre in Paris“ (1846) erscheinen. Der erste Band schildert seinen Abschied von Deutschland und den ersten Eindruck, den die „unwiderstehliche“ Stadt der neuern Weltbewegung auf ihn machte, sowie einige

Bekanntschaften, die Ruge daselbst machte, z. B. die Cabet's, Dezany's, Lamartine's, Lammenai's, Fourier's u. A. Der zweite Band enthält eine Geschichte der neuesten philosophischen, theologischen und politischen Entwicklung Deutschlands während der letzten zehn Jahre, von 1835 — 1845, wobei Ruge den Franzosen zuruft, daß die theoretische Befreiung des Geistes nirgends in der Welt so gründlich vorhanden und fortdauernd im Werke sei, als in Deutschland; es handle sich nur um die Geburt der wirklichen, der praktischen Freiheit, die das Ende der theoretischen Freiheit sei; die Praxis (sagt Ruge) ist nichts anders, als die Bewegung der Massen im Sinne der Theorie, der Herzschlag der ewig jungen Welt.

Noch in demselben Jahre ging Ruge wieder nach Deutschland; er war ehrlich genug, dem deutschen Vaterlande, dem er mit trotzigem Uebermuthe den Rücken gekehrt hatte, sich wieder zuzuwenden. Seit 1846 erschienen die „gesammelten Schriften" Ruge's in zehn Bänden, in zweiter Auflage, mit dem Portrait des Verfassers, unter dem Titel: „Ruge's sämmtliche Werke." Die vier ersten Bände enthalten seine kritischen Arbeiten aus den Jahrbüchern, jetzt mit ergänzender und corrigirender Hand systematisch redigirt; die „zwei Jahre in Paris" bilden den fünften und sechsten Band.

In Leipzig gründete Ruge eine Verlagsbuchhandlung unter der Firma „Verlagsbüreau". In der Virtuosität vollendeter und gewandter Darstellung leistete seitdem Ruge Meisterhaftes. War er von Anfang an ein eifriger Kämpfer für Freiheit in der Wissenschaft, wie im Leben; so gestaltete sich sein politisches Ideal immer fester zur demokratischen Republik, in welcher Freiheit und Humanismus, die beiden Parolen der Wirksamkeit Ruge's, sich allseitig verwirklichen sollten. Als das Mittel hierzu gilt ihm die Vermittlung unserer Bildungsresultate mit der Masse auf dem Wege populärer, allgemein faßlicher, künstlerisch vollendeter Darstellung.

Im Jahr 1848 wurde Ruge von der Stadt Breslau in's Frankfurter Parlament gewählt, aus welchem er jedoch bald wieder seinen Austritt nahm, da er von dorther keinen Erfolg für die Wiedergeburt Deutschlands zu erblicken vermochte. Mit der über Deutschland hereinbrechenden Reaction wurde auch Ruge's persönliche Freiheit bedroht, und er suchte sich in England eine Zuflucht, wo er gegenwärtig weilt, ein schlafender Löwe, der seine Kräfte auf bessere Zeiten aufspart.

2. Ruge's Wirksamkeit in den hallisch-deutschen Jahrbüchern.

Die nach Tendenz und Erfolgen unstreitig wichtigste Leistung der hallischen Jahrbücher war das Manifest „der Protestantismus und die Romantik, zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze," *) eine ursprünglich in drei Artikeln erschienene Abhandlung, zu welcher Echtermeyer aus dem reichen Schatze seiner Studien das Material und Ruge die Form geliefert hatte. Sie wurde von Ruge im ersten Band seiner gesammelten Schriften umgearbeitet und unter dem Titel: „Unsere Classiker und Romantiker seit Lessing, Geschichte der neuesten Poesie und Philosophie" dem Andenken Echtermeyer's gewidmet.

Diese größte und wichtigste Arbeit der ganzen Sammlung bildet, wenn man die im zweiten Band der „Zwei Jahre aus Paris" enthaltene Abhandlung über „unsere letzten zehn Jahre", sowie die Aufsätze im vierten Bande der Sammlung unter dem Titel: „Zur neuesten Geschichte des deutschen Geistes," welche die Entwicklung der Romantik durch die Freiheitskriege hindurch darstellt, mit hinzu nimmt, eine vollständige Geschichte unserer neuesten Poesie und Philosophie seit Lessing, unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes von Aufklärung und Romantik betrachtet und in genauer Verbindung der principiellen oder philosophischen und künstlerisch-poetischen Geistesbewegung unseres Volkes. Es ist eine Reihe von anziehenden Charakterschilderungen unserer Heroen in der Literatur seit Lessing.

Die beiden großen Richtungen und Gegensätze unserer neuesten Literatur, die Ruge als Aufklärung und Romantik bezeichnet, sind in ihrem Ausgangspunkte, bei Lessing, in unmittelbarer Einheit. Unsere Classiker und Romantiker — sagt Ruge — stellen im Gebiete der Literatur die Verwirklichung der freien Prinzipien im Kampf mit ihren Gegensätzen dar. Die freien Deutschen sind Theoretiker, Denker oder Künstler, und, indem sie das wahre Prinzip in schöner Form ausprägen, sind sie Classiker. Gegen die künstlerische, ethische und philosophische Ausführung der Wahrheit reagirt das Christenthum und tritt so in Conflict mit der Aufklärung, welche die Wahrheit der Wissenschaft, die Wirklichkeit der Tugend und Freiheit, endlich die Existenz des Ideals durch die Kunst behauptet. Das Christenthum, das sich nicht in Humanismus auflösen läßt, ist Romantik; das Prin-

*) Hallische Jahrbücher, 1839, S. 1953—2480.

zip der Classiker ist der Humanismus, das Prinzip der Romantiker das Christenthum.

Das Classische und Romantische darf man nicht ohne Rücksicht auf den geschichtlichen Ursprung erklären wollen; nennt man die schöne Humanität der alten Welt und die Erscheinung derselben in sichern angemessenen Formen der künstlerischen und ethischen Freiheitswelt das classische Alterthum, so ist das romantische Mittelalter, die überschwengliche Sehnsucht und Innerlichkeit des Christenthums, die alle Gestaltung, ja die ganze Welt verschmäht, sein Gegensatz in der Geschichte. Das Christenthum gibt das Prinzip der Humanität nicht auf, aber es versetzt den Menschen in den Himmel oder, was einerlei ist, in die unerreichbare Innerlichkeit des Gemüthslebens. Das entschiedene ganze Christenthum will Religion, d. i. Sehnsucht und Streben nach dem Idealen und Wahren, sein und bleiben; es will sich weder künstlerisch, noch philosophisch, noch ethisch realisiren lassen.

Die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts ist entweder Kritik und Polemik gegen das von Natur und Humanität abgewendete Christenthum, oder positive philosophische Verwirklichung des freien und eignen Wissens, künstlerische Besitznahme der Idealwelt vornehmlich in der Poesie und politische Erkämpfung der freien ethischen Weltordnung, der Staatsfreiheit. Kunst, Wissenschaft und politische Freiheit führen den Menschen zu einer Befriedigung seiner Natur; zur Befriedigung ist der nothwendige Gegensatz der Mangel, zur Versöhnung der Zwiespalt. Ueberall, wo eine classische Realität in der Geschichte erreicht wird, tritt daher die romantische Opposition auf, und sie bleibt so lange eine unbestimmte, schwankende, ganz allgemeine Sehnsucht nach etwas Besserem, bis dieses Bessere entdeckt und zum bewußten Ziel des geschichtlichen Kampfes gemacht wird. Ist der Grund aller Romantik das unruhige Gemüth, so ist die Ueberwindung dieses Empörers eine neue Epoche der Freiheit und der Befriedigung der Menschheit in ihr; die Gemüthsunruhe und Sehnsucht ist der Sauerteig der Geschichte.

Lessing ist, nach Ruge, der deutsche Voltaire, der Patriarch der deutschen Freiheit; er begreift das ethische Ideal als die Wahrheit der Religion und der Humanismus als die Wahrheit des Christenthums bildet den Kern der Zukunft, die wohl ausdrücklicher, ergreifender, reicher, als ein mächtiger Baum aus ihm erwächst, aber, in Allem, was die höchsten Interessen der Menschheit angeht, Nichts thun kann, als diesen unsterblichen Kern entwickeln.

Jacobi ist Lessing gegenüber der Befangene, er ist unter Lessing; seine Vernunft als geniale wunderbare Anschauung

Gottes ist mystisch; dagegen seine Intentionen sind überall die wahren, und seine Maxime der unbedingten theoretischen Freiheit reicht allein hin, seinen Ruhm zu sichern. Indem Jacobi das Gemüth, den Glauben und seine Bewegung in der schönen Seele zum Prinzip macht, setzt er die Willkür und das dunkle Getreibe aller möglichen Einfälle des phantasirenden Menschen auf den Thron.

Hamann, der Magus aus Norden, ist das andere Ich zu Jacobi; er und Jung Stilling sind die Praktiker des Jacobi'schen Glaubens, die Uebersetzung der Jacobi'schen Theorie in die Praxis. Claudius, der joviale Wandsbecker Bote, trägt bei allem Christenthum den Kopf viel freier, als Hamann und Stilling; der Nerv und Hauptgedanke seiner ganzen Komik ist der dumme Verstand des gemeinen Mannes, der alle die Weitläufigkeiten der Gelehrsamkeit entbehren kann; aber sein religiös-vulgärer Humanismus verfehlt den wahren Sinn der Aufklärung oder den idealen Humanismus.

Den Abfall von der Erkenntniß an das unklare Gemüth treiben die Fürstin Gallitzin und Friedrich Stolberg zu seinen äußersten Consequenzen. Beide waren freier Prinzipien nur in gemüthlicher Gefühlsemanzipation fähig. Gegen diesen Abfall reagiren die Stürmer und Dränger, deren Ungeduld das Urtheil der Welt nicht erwarten konnte, sondern unmittelbar die Krone der Genialität erobern wollte, ein Treiben, welches die ganze Zeit des damaligen Durchbruchs zur Freiheit in Poesie und in Denken charakterisirt; nur Wenigen gelang es, mit dem Drange und dem Kraftgefühle die Geduld und Einsicht zu vereinigen, von denen die Erfüllung dieser jugendlichen Hoffnungen abhing.

Klopstock und Wieland sind die herrschenden Dichter in der Gährung der Sturm- und Drangperiode. Die klassischen Studien, die Einflüsse der englischen und französischen Literatur, die Aufklärung und die christlichen Prinzipien vereinigen sich in ihnen. Sind Klopstock und Wieland Gegensätze, indem Klopstocks Element die überschwenglichste Sittlichkeit ist, während Wieland in der üppigsten Sinnlichkeit zu Hause ist; so sind sie diese Gegensätze innerhalb der Poesie; sonst sind Wielands Form und Klopstocks Inhalt eine Verwirklichung der Aufklärung, eine theoretische Wiederherstellung des freien, humanen Wesens.

Wielands Richtung, der sinnliche Feuergeist, setzt sich in Bürger und Heinse, Klopstocks Begeisterung im Göttinger Dichterbunde fort, der ein Stück der Sturm- und Drangperiode darstellt. Wären die dunklen kindlichen Gefühle der Bundes der einzige Inhalt der Zeit gewesen, so hätten sich natürlich der Pabst und seine Priester leicht dazu gefunden;

aber es war bei Weitem besser bestellt, und die theoretische Freiheit behauptete sich negativ in Spott, Kritik und Abfall, positiv in den hinreißenden Philosophemen und Poesien der nächsten Zeit.

Die Periode der unmittelbaren oder Lessing'schen Aufklärung schließt mit Hippel, welcher in seiner ganzen höchst eigenthümlichen Erscheinung der deutschen Welt angehört, die poetisch noch in der Gährung liegt, der französischen, die sich philosophisch und politisch freimacht. Hippel weist auch der Zeit nach auf seinen Königsberger Landsmann und Freund Kant hin, mit welchem die Periode der kritischen Aufklärung und der bewußten Kunst, der klassischen Dichter beginnt.

Kant machte die Probleme der Aufklärung zu Gegenständen der philosphischen Kritik. Der Mensch selbst, sein Verstand, seine Freiheit und die Darstellung seiner selbstgeschaffenen Welt erscheint von nun an ausdrücklich und bewußter Weise als die Aufgabe der Zeit. Die Arbeit der Kritik, die wirklich angewandte freie Untersuchung führt eine Vertiefung der geistigen Welt herbei, in welcher sie sich völlig verjüngt, und aus dieser Tiefe quillt ihr in Gedicht und Gedanken die Unendlichkeit. Zwar nicht die Kühnheit, unsere Welt für das Höchste zu erklären, aber den Muth hat die Kant'sche Philosophie, unsere Welt zum Zweck zu machen und Gott selbst nur als eine Hypothese zur Lösung ihrer Widersprüche herbeizuziehen. In dem Resultate, das ethische Ideal und den Menschen, der sein Inhalt ist, zum Zweck aller Bewegung der Wissenschaft und des Lebens zu erheben, kommt Kant auf Lessing zurück, dessen Prinzipien in ihm ihre Fortbildung finden.

Herder, der gemüthlich mit Hamann zusammenhängt, sinkt hinter Kant zu Lessing's allgemeiner Bildung und zu der geistreichen Popularphilosophie der Franzosen zurück. Er erreicht immer nur den Geist, der schon geboren war, und zieht ihn heran; er pflegt die Grazien der Sprache und die Formen der edeln Menschheit; er öffnet seinen lebhaften Geist jeder freien Bewegung der Literatur und suchte ihr eine neue Seite abzugewinnen; wenigstens in den Formen der Theologie opfert er dem Humanismus und bringt ihr nur in den Prinzipien umgekehrt seine Vernunft auf den Altar.

Die freie Schönheit und die vollkommene Befreiung der Menschheit im ästhetischen Gebiet folgert aus Kant und bethätigt in Kunstwerken Schiller. Er stellte den Künsten eine bildende, sitten- und freiheiterzeugende Aufgabe; erst Schiller und Schiller zuerst hat philosophisch und poetisch die volle selbstgenügsame Wirklichkeit des Ideals dargestellt; die erste Realität der geforderten Kant'schen Freiheit ist Schiller; er

setzt das Höchste und die ideale Befriedigung in den Menschen und in die Menschheit und legt den Grund zu der ganzen folgenden philosophischen und poetischen Bewegung.

Göthe findet sich von Anfang auf humanen Boden und bleibt immer mit gleicher Klarheit in dieser geistig freien Richtung, auf deren Boden sich sein Leben und Dichten gemächlich durch eine lange Zeit bewegt. Er spricht ein vollkommenes Bewußtsein über die ästhetische, religiöse und sittliche Freiheit, über die freiwirkende und sich ewig verjüngende Natur nur poetisch aus, als Darstellungen seines innern Lebens. Aber er hielt die Idee der Freiheit in den Entwicklungen der Völker und der allgemeinen geistigen Mächte sorgfältig von sich ab; nur die relative Freiheit des in sich harmonisch und maßvoll durchgebildeten Individuums wußte er zu fassen, die weibliche Freiheit, während ihn das männliche Freiheitsideal abstößt und unangenehm berührt. Göthe und Schiller schließen das Jahrhundert der Aufklärung ab und ziehen aus dem Samen des freien Menschengeistes eine schöne Flur voll ewiger Blüthen und Früchte, aus denen das werdende Jahrhundert neuen Samen ziehen wird. Was beide Männer für sich erreicht, erreiche nun die Welt! Das Ideale darf nicht Privatsache bleiben, es muß Weltzustand werden.

Was Schiller und Göthe in der Kunst sind, ist Fichte in der Philosophie. Auch er bringt es zu einer vollendeten, in sich geschlossenen Welt des freien Innern. Er hat die vollendete theoretische Freiheit, die absolute Freiheit des Subjects deducirt, philosophisch begründet. Der Taumel der neuen Freiheit, der subjective Idealismus, der vor seiner Alleinherrschaft die ganze objective Welt in Nichts verschwinden läßt, erzeugt eine neue Sturm- und Drangperiode in reinerer, ätherischerer Sphäre. Jean Paul, Novalis, Schelling und die übrigen Romantiker sind Alle philosophirende Dichter und dichtende Philosophen, ohne weder das Eine noch das Andere ganz zu sein.

Jean Paul setzt die Willkür an die Stelle der Freiheit; er ist der subjective Idealist, der mit Hamann-Jacobi-Herder'schen Elementen behaftete Fichtianer, der die classische Periode zur romantischen überführt. Die Natur wird wieder Herr über den Geist, das Gemüth über die Vernunft; die Romantik und ihr Dämmer bricht über Deutschland herein.

Die ganze romantische Richtung setzt der Aufklärung und Humanisirung der christlichen Welt die Wiederherstellung des Christenthums, der Freiheit die Unterwerfung unter Offenbarung und Autorität, der Kunst die Religion, der Begeisterung die Ironie, der Freiheit des Menschen die Frechheit des Genies entgegen. Der Johannes des neuen

Evangeliums ist Novalis, der Messias Schelling, die Evangelisten die beiden Schlegel und Tieck.

Novalis setzt die dunkle, wunderbare Gemüthswelt an die Stelle des Fichte'schen Ich. Schelling sucht den transscendentalen Idealismus als Naturphilosophie durchzuführen und Fichte's Prinzip zu realisiren. Schelling und nach ihm die ganze Romantik stürzt sich in Historie und Natur, ohne in beiden die Freiheit und das Gesetz zu entdecken und geltend zu machen; sie machen das Gesetz ihres Herzens, die Launen ihres Genies zum Gesetz der intellectuellen, der politischen, der ästhetischen und sogar der natürlichen Welt, die sie durch Wunder und Geisterspuk aus den Fugen zu heben suchen.

Friedrich Schlegel läßt das geniale Subject im Spiel seiner Willkür in die Bedeutung des Fichte'schen Ich eintreten; August Wilhelm Schlegel nimmt zur romantischen Doctrin die secundäre Stellung des Propagandisten oder Missionärs ein. Tieck ist es, dem die Poesie der Romantik, d. h. die künstlerische Formirung der romantischen Doctrin am Besten gelungen ist, aber es ist nicht naive Unmittelbarkeit, sondern Reflexion, was diese Poesie charakterisirt. Die übrigen Dichter dieser romantischen Periode: Werner, Brentano, Arnim, Fouqué bringen es nur zu ausgebildeteren Consequenzen der vorhandenen Doctrin.

War die freie Philosophie der Aufklärung in Wissenschaft, Kunst, Leben und Staat verwirklicht worden, so wird es nun auch die Romantik und die Doctrin der Reaction; es bildet sich im Leben eine eigne Tradition dieses Geistes und in der Politik das System und die Praxis der Reaction, in deren Form die Romantik ihre politische Consequenzen zieht und die freien Verfassungen, die Presse, die Poesie und die Prinzipien unsers Jahrhunderts zerstört.

Wie sich die Romantik durch die Freiheitskriege fortsetzte, hat Ruge in den Aufsätzen, welche unter dem Titel „zur Geschichte des deutschen Geistes seit den Freiheitskriegen" erschienen sind, dargestellt, und die Rückkehr zur Freiheit, als Fortsetzung der Fichte'schen Philosophie und der classischen Richtung in der Literatur durch Hegel und seine Fortbildung, hat Ruge im zweiten Bande seiner „zwei Jahre in Paris" dargestellt.

Das Hegel'sche System, sagt Ruge, nimmt die Aufgabe der Fichte'schen Wissenschaftslehre wieder auf; die Hegel'sche Philosophie faßt die ganze bisherige philosophische Arbeit des menschlichen Geistes zusammen. Die Lösung des Problems, Freiheit und System zu vereinigen, indem die Entwicklung selbst das Prinzip des Systems geworden war, diese gewaltige Unternehmung erfaßte wie mit einem betäubenden

Zauber die strebendsten Geister seiner Zeit. Das Hegel'sche System erscheint als der Abschluß der protestantisch-theoretischen Entwicklung und als Basis einer neuen ethisch- und ästhetisch-freien Welt.

Möge nun auch — schließt Ruge das Ganze — die Geschichte dieß bewähren! Aber die Geschichte sind wir. Fordere sich also Jeder, welcher die Verwirklichung der großen Prinzipien, die nur in der deutschen Entwicklung zur absoluten Klarheit hindurchgedrungen sind, seinem Zeitalter nicht mißgönnt, zu neuen Anstrengungen auf. Wem es aber an Vertrauen fehlt, der lasse sich die unglaublichen Erfolge der Romantik aus ihrem absolut nichtigen Prinzip zum Beweise dienen, welche Macht den entschiedenen und entschlossenen Gegensätzen innewohnt, zuerst sich durchzusetzen und dann unausbleiblich ihre eigne Negation zu erzeugen. Mehr als Beispiel ist aber unser eignes Bewußtsein und seine unsterbliche Gestalt in den Heroen unserer freien Philosophie und Dichtung; es ist Wirklichkeit und Begriff! —

Seitdem diese Abhandlung über Protestantismus und Romantik in den Jahrbüchern erschienen war, wurden „Romantik" und „romantisch" die Stich- und Schlagworte der Partei. Romantik galt als Restauration des Christenthums, romantisch und reactionär als identische Begriffe. Romantik — sagt ein neuerer Geschichtschreiber und Publicist*) — ist die Welt des sich entfremdeten Geistes; des Geistes, der in sich selbst rein absolut Fremdes vorfindet und dieses Fremde als sein heiligstes Eigenthum hegt.

Wir haben selbst oben, in unserer Abhandlung über Strauß, der Abhandlung des Letztern über den „Romantiker auf dem Thron der Cäsaren" gedacht, worin in geistvollen Pointen dieser durch die Halle'schen Jahrbücher eingeführte Begriff erörtert wurde. Diese falsche Romantik, die Strauß meint, ist aber immerhin nur eine einseitige Parteiauffassung, eine Carrikatur des wahrhaft historischen Begriffes vom Romantischen.

Dieß hat Ruge eingesehen und in einem spätern Aufsatze die wahre und berechtigte Seite der Romantik, den eigentlichen Kern und Ideengehalt dieses geschichtlichen Begriffs zu retten gesucht. Es ist dies der Aufsatz: „Die wahre Romantik und der falsche Protestantismus, ein Gegenmanifest", welcher auch in die gesammelten Schriften Ruge's übergegangen ist.**)

---

*) Der Herausgeber der Grenzboten, Julian Schmidt, in seiner „Geschichte der Romantik im Zeitalter der Reformation und Revolution" (1848) S. XIII.

**) Deutsche Jahrbücher, 1842, S. 673—682, und Ruge's gesammelte Schriften (1846) 3r Band, S. 117—134.

Die Romantik — sagt er — ist überall der Zug des Herzens nach dem Jenseits; wir behaupten das Jenseits, und wenn wir das Jenseits in irgend einer Form behaupten können, so können sie uns die Romantik nicht streitig machen. So lange noch irgend eine Brust von Sehnsucht gepreßt, so lange ein Mädchen von dem abwesenden Geliebten in sein Jenseits hinüber gezogen wird, so lange der Dämmer des Mondes uns das reizend macht, was er uns verhüllt, so lange der Flor den keuschen Busen lockend verhüllt, so lange die Nachtigall im Frühling verlangende Melodieen haucht, so lange die Menschheit an ein verlorenes Paradies sich erinnert, sich nach dem Tage des Edeln und Freien sehnt, daß er endlich komme und alle Mühsal der Unterdrückten ende: — so lange steht der schöne Tempel des Jenseits, zu dem die Welt ihren verlangenden sehnsüchtigen Blick erhebt, und diese Gemüthsbewegung ist romantisch; und die Philosophie wird das Jenseits nicht überwinden, die Romantik nicht aufheben.

Die Wahrheit des Christenthums ist nach ihr das Zurückziehen des Bewußtseins in sich, bei der Inconvenienz und Mangelhaftigkeit aller Existenzen. Und damit geht die rechte Religion erst auf. Denn was ist Religion anders, als daß der Mensch für das Wesen gegen die Existenz Partei nimmt? Das Wesen ist der Geist, das innerliche Weben. Vor seiner rastlosen Arbeit stürzen alle Existenzen in Natur und Geschichte zusammen, aus ihm erheben sie sich neu. Das Auflösen aller Existenzen in ihr Wesen, die absolute Bewegung und die Aufnahme dieser Auflösung in Gefühl und Empfindung des Subjects ist Religion.

In der christlichen Religion ist damit der Prozeß gegeben; denn das Wesen zieht sich unaufhörlich aus allen Existenzen in sich zurück und geht unaufhörlich zu neuen Existenzen aus sich hervor. Das Wesen ist in den Existenzen, aber es ist als Prozeß in ihnen zugleich immer transscendent und stellt sich immer selbst als das Jenseits dieser Welt dar.

Daß das Mittelalter romantisch sei, das ist genug gesagt, aber nicht genug bedacht. Romantisch ist der Geistliche, welcher sich aus der Welt zurückzuziehen strebt, und der weltliche Mensch, der sich nach dem Himmel sehnt; romantisch die Treue, ganz in einem Andern zu leben und seine Ehre darin zu setzen, einem fremden Selbst zu dienen; romantisch ist die freiwillige Knechtschaft aus solchem Prinzip; romantisch aber auch die Liebe, welche sich dem ersehnten Gegenstande widmet und ihn zerstört zu haben glaubt, sobald sie ihn erreicht; romantisch ist die Liebe überhaupt, so lange sie als Sehnsucht ihren Zweck nicht erreichen kann und dennoch ihm nachzustreben sich gedrungen fühlt; romantisch ist

die Geschichte des Mittelalters, das Abenteuer in der unbekannten Welt, die Kreuzzüge, der Bannstrahl, der Fluch, der Segen, der wunderthätige Namen Christi, die Reliquien, das Haus zu Loretto und alle die Wallfahrten zu den heiligen Stätten; romantisch aber auch jenes entzückende Gefühl, auf classischem Boden zu stehen und den Pfad zu wandeln, den ein Heros der Geschichte betrat. Das Prinzip der Romantik ist das Jenseits der Phantasie, der unerreichbare Zweck, das Geheimniß hinter den Dingen.

Auch der Protestantismus ist mit der ganzen Welt seiner Anschauung so romantisch, als das Mittelalter und der Katholicismus nur immer sein kann. Wo aber das christliche Jenseits aufhört und das menschliche Jenseits, das jeder morgende Tag, jede erreichte Ferne ist, beginnt, da würde sich selbst nach dem gänzlichen Untergange des christlichen Glaubens noch ein Asyl für die Romantik eröffnen. Der Mensch wird sich ewig Illusionen machen, und die vorzüglichste wird immer die sein, daß er glaubt, was er wünscht, und daß er mit der Phantasie unmittelbar das sich erfüllt, was seines Herzens Wunsch ist. Die Sehnsucht der getrennten Liebenden, die Sehnsucht der Liebesuchenden und ihre Klagen über Verschmähung werden ewig dauern; die Sehnsucht nach Befreiung ist die Mitgift jedes Gedrückten, jedes Gefangenen, jedes Sklaven, und wer frei ist, wird erst recht den Reiz einer weitern, größern Freiheit empfinden; darum hat die Welt eine Geschichte und steht nie stille.

Hier treffen wir — fährt Ruge fort — auf die historische Jenseitigkeit, die Zukunft, sowie die natürliche Jenseitigkeit des Geistes die Außenwelt selbst ist. Die phantastische und wahrhaft transscendentale Aufhebung beider Jenseitigkeiten in unmittelbarer Gemüthsbewegung ist nun auch hier Romantik. Die Erkämpfung der Zukunft ist die prosaische Arbeit, die poetische Vorbildung oder Darstellung ist die romantische Befriedigung der historischen Sehnsucht.

In der Qual der Erde — heißt es gegen den Schluß der Abhandlung — wurzelt die Romantik, und so wird man ein Volk um so romantischer und elegischer finden, je unseliger sein irdischer Zustand ist. Wird mit der Verewigung irdischer Unseligkeit die Sehnsucht nach der seligen Zukunft gesichert, so ist freilich auf der andern Seite nicht zu läugnen, daß die ganze und volle Freude, der Sieg, das erreichte Ideal, der volle Sonnenschein der Freiheit nicht romantisch ist. Aber der heiße Wunsch, der vollen Freiheit in vollen Zügen zu genießen, diese geheimste Herzensangelegenheit unserer gespannten Zeit ist romantisch.

3. Die Reform des Bewußtseins durch die Philosophie.

Von höchstem Interesse für die Erkenntniß der epochemachenden Wirksamkeit der Jahrbücher und insbesondere der Tendenzen und Leistungen Ruge's selbst in diesem literarisch-kritischen Organe, sind die einleitenden Vorworte, mit welchen die einzelnen Jahrgänge eröffnet worden. Ruge hat diese Aufsätze im dritten Band seiner gesammelten Schriften unter der Ueberschrift: „Die verschiedenen Stellungen der freien Kritik zu der Zeit" zusammengestellt. Wir heben daraus für unsern vorliegenden Zweck einer Charakteristik Ruge's dasjenige heraus, was seine Ansichten über die Wiedergeburt der Welt aus dem neuen Zeitgeiste oder über die Reform des Bewußtseins durch die Philosophie darlegt. Es wird dieß der sachgemäßeste Uebergang zur Darstellung dessen sein, was Ruge in positiver Weise über den Inhalt der neuen humanen Religion, welche die Religion der Zukunft sein soll, ausgesprochen hat.

Nach Ruge's Ansicht ist die Wissenschaft überall zu befreien von der fremden Autorität, welchen Namen sie auch führt, von der Praxis, der sie als Werkzeug dienen soll, und von der Voraussetzung, daß Geist und Kenntniß nur für den Dienst des gemeinen Lebens und des gemeinen Bedürfnisses zuzurichten seien, während umgekehrt das Leben nicht nur dem Erfolge, sondern auch dem ausgesprochenen Prinzip nach unter die Herrschaft des Geistes und der Wahrheit gestellt werden muß.

Es gibt nur Ein Himmelzeichen, welches der geistigen Welt leuchtet und warm macht, das ist die Wahrheit; und der Name dieses Gestirnes heißt Philosophie. Wir können keinem andern folgen, und wie drohend auch der irdische Dunst vor seinem Glanze sich aufthürmt, wir knüpfen getrost an seinen Lauf den unsrigen, und wir wissen, was wir thun. Die Wahrheit bringt das Leben, sie bringt aber auch das Schwert in die Welt, und glücklich sind die Zeiten, die so viel Aussicht auf den Sieg haben, wie die unsrigen.

Der Philosoph ist ein Apostel der Zukunft; dieß ist sein Begriff; er schüttelt den Staub von seinen Füßen, und was er zurückläßt, ist das Erbe des Todes. Der Philosoph macht das Selbstbewußtsein und seinen nothwendigen Prozeß, die Kritik der jedesmaligen Stufe zur treibenden Kraft, zum prius gegen alles äußere Geschehen oder zum Prinzip der geschichtlichen Bewegung des Geistes. Dieß ist die Herrschaft der Philosophie, welche die Freundschaft der Herrscher entbehren kann; aber wer die Welt regieren will, der bedarf

der Philosophie, denn sie ist der Nerv des geschichtlichen Geistes.

Der Philosoph, welcher diesen Punkt zu treffen weiß, ist es, welcher am Webstuhle der Zeit sitzt. Ein neuer Idealismus ist dieser wahre Monismus des Geistes, der auf der Einsicht beruht, daß der Prozeß der Geschichte von dem Prozeß des Selbstbewußtseins überhaupt nicht verschieden sein könne. Dieß ist die Freiheit, deren Begriff nie sicherer gewesen ist, als jetzt, und nie ihre Realität näher, als unter diesen anscheinend so trübseligen Umständen.

Die Aufklärung — sagt Ruge im Vorworte zum Jahrgang 1842 der deutschen Jahrbücher — hat gesagt: das Christenthum rollte das irdische Leben zusammen und machte daraus eine Stufe für den Himmel; gegenwärtig wird die ganze Vergangenheit der christlichen Welt zusammengerollt und zur Stufe für den Himmel der neuen Welt gemacht; die Umwälzung der Gedankenwelt ist bereits erfolgt; die Vertreibung der Völker aus ihrer warmen irdischen Heimath in den kalten christlichen Himmel wird schwerlich noch einmal gelingen; auch ihre Vertreibung aus dem politischen Paradiese hat also wohl die längste Zeit gedauert. Unsere Zeit ist vorzugsweise kritisch und die Krisis nichts geringeres, als das Bestreben, das sich aller Orten zeigt, die Schaale der ganzen Vergangenheit zu durchbrechen und abzuwerfen, ein Zeichen, daß sich bereits ein neuer Inhalt gebildet hat.

Dieser Kampf ist die Reinigung des Bewußtseins in allen Sphären, also der Kampf der wahren Religion mit der religiösen Illusion, der lebendigen Philosophie mit der abstracten oder ebenfalls mit ihren Illusionen, und der praktischen Probleme des politischen Lebens mit den vorgespiegelten und phantastischen, die gar keine sind und sein wollen, sondern nur, um die wirklichen bei Seite zu schieben, erfunden sind. Es ist überall die einfachste Operation, die es geben kann. Das Eingreifen der Sache selbst statt ihres Scheines und der ganze gewissenhafte Ernst — religio — in den höchsten Interessen, statt des frivolen und leeren Spiels mit ihnen.

Das ist nun aber nicht die Aufhebung der Religion, sondern ihre Wiedergeburt; denn es handelt sich um nichts Geringeres, als um einen neuen Idealismus, um eine neue Vergeistigung unsers verholzten Lebens oder um Verwandlung der scheinbaren Religion in die wirkliche. Die Religion ist keineswegs gleichgültig; ohne Religion bewegt ihr keinen Stein vom andern. Die Freiheit selber wird jetzt Religion, und nie ist etwas Anders Religion gewesen, als die Freiheit. Jetzt aber wird ihre Form und ihr Inhalt ein edlerer, als je zuvor. Die ganze Idealwelt des Humanismus, der ganze

Geist unserer Zeit muß in den Schmelztiegel des Gemüthes, aus dem er als glühender Strom wieder hervorgehen und eine neue Welt bilden soll.

Es handelt sich hier — erläutert Ruge — um die Religion der Philosophie, um die Hingebung des Philosophen an die Philophie nicht als ein Handwerk, ein Geschäft, als an seine Domäne, sondern als an die höchste Form des Geisteslebens, in der alles Leben bewegt wird. Die Auflösung des abstract theoretischen Geistes auch in der Form der Philosophie ist dadurch zu bewirken, daß sie in das politische Leben verwickelt wird und die radicale Reform des Bewußtseins, die Entzündung der Religion der Freiheit, zu ihrer Aufgabe macht. Von der Reform der politischen Formen das Heil der Welt zu erwarten, ist eitel; Alles liegt an der Reform des Bewußtseins: die Reform des Bewußtseins ist die Reform der Welt, und kein Gott kann sie hindern.

Aus den Illusionen des Bewußtseins, worauf unser jetziges politisches und religiöses Leben ruht, nämlich der jenseitigen Geisteswelt, der über dem Leben stehenden Polizei-Ordnung, der geheimen und ebenfalls über dem Volke schwebenden Justiz und dem abgesonderten, zum Zweck und theilweise zum Lebenszweck erhobenen Militärwesen, gehen einfach die praktischen Probleme hervor: 1) die Kirche in die Schule zu verwandeln und eine wirkliche, allen Pöbel absorbirende Volkserziehung daraus zu organisiren; 2) das Militärwesen damit völlig zu verschmelzen; 3) das gebildete und organisirte Volk sich selbst regieren und selbst Justiz handhaben zu lassen, im öffentlichen Leben und im öffentlichen Gericht. Die Vernunft darf nicht jenseits des Volkes gesucht, ihm nicht von oben gegeben und anderswo, als in ihm selbst, realisirt werden. Die deutsche Welt, um ihre Gegenwart dem Tode zu entreißen und ihre Zukunft zu sichern, braucht nichts, als das neue Bewußtsein, welches in allen Sphären den freien Menschen zum Prinzip und das Volk zum Zweck erhebt.

Was wird aus der Religion? So fragt Ruge in einem Aufsatze aus dem Jahre 1841. *) Die Religion der heutigen Welt ist zum großen Theil nicht mehr die alte Religion, die ganze Bildung ist mehr oder weniger bewußt von ihr abgefallen; ja es fragt sich, ob wir überhaupt noch von einer Religion im gewöhnlichen Sinne reden können. Das Jenseits ist eine rohe Kategorie der Räumlichkeit; das Andere gegen das Hiesige, das im Jenseits erreicht werden

---

*) Gesammelte Schriften, 3r Thl., S. 224 ff.

soll, ist immer dieselbe Aeußerlichkeit. Dagegen ist das Diesseits oder die Gegenwart des allgemeinen Geistes in dem Einzelnen eine wirkliche Negation der Aeußerlichkeit und eine nothwendige Bestimmung des Geistes. Gibt es nun — fragt Ruge — eine Religion des Diesseits? einen Cultus der Wahrheit und der Idee, eine Religion des Geistes?

Nur — ist seine Antwort — wenn man die Religion als Treue gegen die Idee und als ihre hingebende Praxis nimmt. Die Religion in diesem Sinne umfaßt den Staat und seinen ganzen Inhalt und ist das wirkliche thätige Wollen des Wissens. Dies ist zugleich Idealismus, Gesinnung und Praxis, welche überall durch die Negation der Existenzen, die der Idee sich widersetzen, ihren eigenthümlichen Kampf und die Aufopferung kleiner naheliegender Interessen und Vortheile mit sich führt.

Nimmt man nun aber die Religion im gewöhnlichen Sinne, so ist sie nichts Geringeres, als der Cultus eines schlechthin jenseitigen Heiligen, dessen Offenbarung wohl in die Zeit fällt, aber immer auch in dieser noch das Unerreichbare, das Ueberschwengliche und Unbegreifliche, also nach wie vor jenseitig bleibt. Die Religion mit dieser Bestimmung ist Sache der Phantasie, trübe Religiosität oder religiöse Trübheit. Das Heiligthum der Phantasie ist ein hohles, die Aufregung dafür im Gegensatz gegen die inhaltsvollen Gestalten des Geistes ist der Fanatismus; das Erfülltsein von der Idee dagegen ist die Begeisterung, ihr Tempel die Menschenbrust, ihr Heiligthum die gewußte Wahrheit.

Diese beiden Formen der Religion bekämpfen sich jetzt; sie stehen einander gegenüber, wie die alte und die neue Zeit. Die alte Form der Religion ist der christliche Glaube oder das alte Christenthum; die neue Religion ist das realisirte Christenthum oder der Humanismus. Das Verhältniß von Wissenschaft und Religion ist das von Idee und Realisirung der Idee, nicht als Ideal, sondern als Wirklichkeit.

Die Religion kann keinen andern Inhalt haben, als den Wissenschaft und Kunst ihr geben. Die Bildung des Geistes als Wissenschaft und als ideale Selbstformation ist aller Inhalt; sie hat auch nie einen andern Inhalt gehabt. Die Religion in ihrem Begriff ist nichts Anderes, als das praktische Pathos für das Ideale, für die Wahrheit. Sie faßt die Idee mit Gemüth zusammen, sie macht die reine Einsicht zur Substanz des Charakters und richtet sich in dieser Contravention des Inhalts auf die Realisirung desselben.

Die Religion ist darum keine Alltagsangelegenheit und nicht Jedermann's Sache. Ist das Gemüth wirklich erfüllt, so geht es zugleich zur That über, und es kann nicht fehlen,

daß jede Wirklichkeit zur Religion ein großer Welttag, ein jüngstes Gericht sein muß. Die jetzt nach Religion schreien, haben nichts mehr zu fürchten, als das Wiedererwachen der Religion und nichts so sehr zu preisen, als daß eine allgemeine Realität der Religion so selten ist.

Wie verhalten sich denn nun — fragt Ruge — Religion und Staat? Antwort: Wie Wesen und Existenz, da die wahre Religion allen Inhalt des Zeitgeistes, der das Wesen ist, in sich concentrirt und als subjective Macht oder Gemüthsbewegung in die Welt einzuführen trachtet. Diese Welt ist der Staat und seine Existenz, jener Inhalt sein Wesen; und es ist die Aufgabe, das Wesen zur Seele der Existenz selbst zu erheben, d. h. das praktische Pathos, die Begeisterung für die Idee.

Das Christenthum wollte das Himmelreich auf Erden gründen, und es ist nie ein durchgebildeteres, consequenteres Reich gegründet worden, als das Reich der Hierarchie, ein heiliges, aber nicht minder diesseitiges Staatswesen, so rein aus der Theorie heraus, wie nur irgend eins, und gewiß nicht ohne Concentration der jedesmaligen Theorie zum praktischen Pathos. Gegen diesen bewundernswürdigen weltbeherrschenden Priesterstaat erhob sich nun die Wissenschaft, und als diese sich wieder zur Religion concentrirte und das wahre Wesen gegen jene geistlos gewordene Existenz geltend machte, und nun das Gewicht auf die Religion als solche und auf die Bewegung des Wesens in der Innerlichkeit des Gemüthes legte, ward zwar das Staatswesen der Hierarchie gebrochen, allein die Reformation war ebensowenig, als das ursprüngliche Christenthum, im Stande, sich der Staatsbildung zu enthalten. Den Staatssinn des Katholicismus hebt sie auf, den Staat aber, wenn auch nur als Nothstaat und als äußeren Schutz für die Menschen mit überirdischen Interessen, muß sie gerade aus ihr sich herausbilden lassen.

Aus der innerlichen, der Glaubens- und der Geistesfreiheit des Protestantismus entspringt die theoretische Durchbildung, aber auch die theoretische Abstraction der deutschen Welt; die abstracte Religion, als rein theoretische Gemüthsbewegung, wie wir sie im protestantischen Cultus haben, wird bald blaß und erscheint als Indifferentismus. Die Menschen sind mit ihren Privatangelegenheiten allein beschäftigt, und die Religion sorgt nur für die Privatgemüthsbedürfnisse, für der einzelnen Seelen Seligkeit, für das Heil des Privat-Subjekts in jener Welt; sie bezieht sich nicht mehr auf ein Gemeinwesen, das sie geschaffen und zu fördern hätte; das Gemeinwesen ist ihr abhanden gekommen, die Kirche ist die unsichtbare geworden und der Staat der geheime.

Dafür hat sich aber die auf den Boden des Protestantismus erwachsene Philosophie in die Welt geworfen; sie sucht reformatorisch zu wirken; die Beweguug der Massen im Sinne der Philosophie und Bildung führt zur Freiheit und Humanität. Die Einführung der Philosophie in die Masse geschieht durch Kunst und Religion; die Kunst ist die Formirung und Darstellung, die Religion die Concentrirung des Geistes. Die Concentrirung macht den neuen Geist zur Sache des Herzens, zu einem Gegenstande der Verwirklichung; die Formirung macht ihn faßlich, anschaulich, bekannt und anziehend.

Das Ideal — bemerkt Ruge nachträglich bei der Ueberarbeitung des Aufsatzes „zur Geschichte des deutschen Geistes seit den deutschen Freiheitskriegen" *) — wofür in unserer Zeit die Herzen der Menschen sich erheben können, ist einzig der freie Mensch. Für das Ideal des freien Menschen bewegt sein und auf seine Realisirung denken oder, was dasselbe ist, der Enthusiasmus für Bildung und Freiheit und das Bilden und Befreien selbst folgt unmittelbar auseinander. Wir haben diese Erfahrung selber gemacht. An den Trierer Scandal knüpft sich der großartige Abfall der Deutschkatholiken; sie haben, wie sie nicht anders konnten, Bildung und Humanität zum Prinzip gemacht, und die Befriedigung, daß eine andere Masse sich für diese, also für die Freiheit erhebt.

Als die Pietisten in Preußen an's Ruder kamen und schon von Rückkehr zu Kirchenzucht und Pfaffengewalt träumten, erhob sich eine imponirende Masse mit Protesten für Bildung und Freiheit: die Lichtfreunde wurden eine politische Opposition. Beide Bewegungen, die deutschkatholische und die lichtfreundliche, sind die Proben davon, daß die theoretische Befreiung, welche Deutschland bisher durchgemacht, von der Masse des Volks gegen die Attentate der Reaction aufrecht erhalten wird; diese Probe ist ein Sieg, und sobald dieser Zustand begriffen wird, muß eine neue Constituirung des Staats und der Gesellschaft erfolgen. Unsere Zeit ist die Zeit der Reformen im Staat und in der Gesellschaft, und es ist die höchste Zeit, dieß einzusehen und die Schleußen des großen Stromes freiwillig zu öffnen.

Worin liegt also — fragt Ruge — die Gefährlichkeit der Philosophie für Despotismus und Pfaffenthum? Darin, antwortet er, daß der ungeheure Schritt der Masse von der Brutalität zur Humanität schon gemacht ist und daß es sich jetzt um nichts mehr handelt, als um Anerkennung dieser

*) Gesammelte Schriften, 4r Theil, S. 110 ff.

Weltlage in allen Formen der Gesellschaft. Die Wahrheit dringt frisch aus den höchsten Regionen in's Volk hinunter und übt Gewalt über die Herzen der Menschen; die religiöse und politische Gegenwart hat ihren lebendigen Quell der Verjüngung in der freien Wissenschaft und Philosophie. Der Kampf für das Volk ist ihr Leben, der Anbau dieses jungfräulichen Bodens ihr Ehrgeiz, und es stehen immer neue Individuen auf, welche diesem ernstlich entbrannten Kampf der Wahrheit mit der spröden Welt sich anschließen. Die Philosophie ist im höchsten und tiefsten Sinne des Wortes der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.

Und es gehört — sagt Ruge über die neue Wendung der deutschen Philosophie, bei Gelegenheit einer Anzeige von Feuerbach's Wesen des Christenthums *) — die ganze Stärke der Philosophie dazu, an die Realisirung der Vernunft mitten in der Unvernunft zu glauben. In diesem Kampfe der Vernunft mit der Natur im Geiste, mit dem unvernünftigen egoistischen Gemüth, mit dem schlechten, nur das Gemeine, Ungöttliche, nicht das Ewige, Geistige befreienden Willen, ist der Glaube an die gegenwärtige und künftige Wirklichkeit und Uebermacht der absoluten Mächte des Geistes eine Aufgabe, die unumgänglich gelöst sein muß, um überhaupt das Problem der Freiheit zu lösen und zu einer religiösen Einigung des Individuums mit der Gattung, d. h. zur höchsten geistigen Befriedigung zu gelangen.

Dieser Glaube besitzt im Negiren das Positive, im Untergang den Aufgang, im Ende den Anfang, im schnellen Prozeß die Ruhe der ewigen Wahrheit. Jede Bestimmtheit ist endlich, nur das Wesen ewig; dieses schreitet von Geschlecht zu Geschlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Volk zu Volk in seiner Verwirklichung fort; es erhebt die Menschen und Völker, die es begreifen auf den Thron der höchsten Ehre, und stürzt in die Nacht der Barbarei, die sein ewiges Walten verkennen und vor dem unerbittlichen Umschwung seines Lichts zaghaft zurückweichen.

Es ist offenbart, aber es ist verborgen, nach wie vor. Dieser Widerspruch ist der Trieb der Geschichte, diese Noth die Lust des Kampfes, seine Phasen die Probleme der Zeiten, ihre Lösung die Jubelperioden großer Siege, und das Mitgefühl dieser Kämpfe, dieser Zweifel und dieser Siege die Religion und die höchste Befriedigung des Menschen.

---

*) Anekdota 1843. 2r Bd. S. 60 f.

4. Die Religion unserer Zeit.

In einer Abhandlung über „die Religion unserer Zeit", welche in der „Akademie, philosophisches Taschenbuch, herausgegeben von Ruge" (1848) erschien, hat nun Ruge das Wesen und den Gehalt dessen, was er unter Religion verstanden und zum Gemeingut Aller gemacht wissen will, als den ächten und rechten Kern des Christenthums, als dessen Wahrheit und Realität dargelegt.

Es liegt eine hinreißende, befreiende Gewalt in der Art, wie er den religiösen Gedanken der Zeit erfaßt und in seiner ganzen Tiefe und Lebendigkeit nach allen Seiten hin ebenso vollständig, als mit wunderbar durchsichtiger Klarheit und Gewandtheit in der Form bewältigt. Den Mann, der sich als Meister in der Handhabung der schärfsten Kritik und einschneidendsten Polemik zeigte, sehen wir hier, wo er den weltüberwindenden Gedanken der Zeit, die Idee des Humanismus, nach ihrem näheren positiven Inhalte auseinanderlegt, an den schroffsten Gegensätzen der religiösen Parteistandpunkte mit einer heitern Unbefangenheit vorübergleiten, die etwas unendlich Anziehendes und Gewinnendes hat.

Während sich die gelehrten Philister und theologischen Pedanten in unfruchtbarer Sophistik um Theismus und Pantheismus, Christianismus und Atheismus, Transscendenz und Immanenz Gottes herumstreiten, sehen wir den philosophischen Kritiker in dieser seiner neuesten Abhandlung das Wesen und den Gehalt der modernen Religion, wie sie unserer ästhetisch-politischen Bildung gezieme, zum großen Aerger der fanatischen Theologen — und welcher Theologe, der auf diesen Namen noch ein ernstes Gewicht legt, wäre nicht fanatisch, wo ein Name, wie der Ruge's mit Achtung und Anerkennung genannt wird? — unbekümmert um ihren Haß und ihr Zetergeschrei mit jener göttlichen Zuversicht darlegen, welche die kostbare Frucht des in sich harmonisch vollendeten und künstlerisch durchgebildeten Geistes ist.

Die Religion ist die höchste Herzensangelegenheit der Menschheit — heißt es in dem einleitenden Abschnitte der Abhandlung — darum ist sie der Grund aller Parteiung. Wer des Gottes voll ist, den nennen die Nüchternen einen Enthusiasten; wer dem Dämon folgt, der ist den Besonnenen ein Fanatiker; und wer die todten Götzen aus dem Heiligthume seines Herzens hinauswirft, den nennen die Uebrigen, die es nicht thun, einen Atheisten. Alle andern Parteien folgen aus diesen; wie sein Gott so ist auch der Mensch, und wer keinen Gegenstand der Begeisterung hat, der hat auch keine Partei.

Aber mit dem Parteinamen unserer religiösen Bewegung, bemerkt Ruge, würden wir der Sache, d. h. der Religion, welche von unserer Zeit erzeugt wurde, nicht näher kommen. Zunächst fragt er: was ist Religion? Die Ueberlieferer des Heils sagen: Religion sei das Verhältniß des Menschen zu seinem Gott. Der bloße Name Gott bringt aber kein Verhältniß hervor; die Religiösen suchen also vor allen Dingen ihren Gott zu erkennen; dieß ist in dem Verhältniß zu ihm das Erste. Die gebildetste Welt wird die reichste und vollkommenste Religion haben, aber hört nicht mit der Verwirklichung des Ideals der religiöse Drang auf? Keineswegs, denn im Geistesleben gibt es keine abschließende Befriedigung.

Unsere Zeit — sagt Ruge — braucht nicht irgend eine, sie braucht die wahre Religion, ihren Trieb, ihre Hingabe, ihre Begeisterung, um die höchsten Güter, die sie innerlich erworben, auch in den äußern Formen der Menschengewalt, im Leben des Staats, in der Erscheinung der Künste, in der Stellung der Wissenschaft siegreich hervortreten lassen. Die Religion ist der Herzschlag der sittlichen Welt. Die Religion, welche eine ewig erneuerte Sehnsucht nach dem Absoluten und Idealen ist, behauptet sich als eine nothwendige Geistes- und Gemüthsthätigkeit; ist sie aber wirklich diese Sehnsucht, dieses ernstliche Streben der Menschheit nach den höchsten Gütern, so ist sie in Wahrheit nichts Geringeres, als der innerste Trieb der Menschengeschichte. Sie treibt die Erkenntniß der Wahrheit, sie treibt die Kunst dem Ideal, sie treibt die ethische Welt der Freiheit entgegen.

Die Frage, was der Gegenstand der Religion sei, wird nun so beantwortet: Die Religion ist von jeher so verstanden worden, daß sie den Menschen dem wahren Wesen entgegentreibt; sie ist das innere Band, sie zieht den Menschen zu dem, was ihm das Höchste ist, zu seinem Ideal. Das wahre Wesen ist aber einer verschiedenen Auffassung unterworfen, nach der Fähigkeit des Einzelnen und nach der Bildung der Völker. Ganze Zeiten haben Einen bewegenden Gedanken, von dem sie beherrscht werden. Aber einige Menschen sind unfähig, dem Gedanken der Zeit zu folgen, Andere erheben sich darüber und stellen ein höheres Ideal hin.

Ueberall aber erscheint die Verwirklichung der idealen Aufschwünge als eine Verunreinigung des ursprünglichen Gedankens; die Waffen, welche mitgenommen werden müssen, nehmen auch ihre Gedanken mit, und die Idee verbirgt sich immer von Neuem hinter der mangelhaften Wirklichkeit. Das wahre Wesen ist also immer hinter der Wirklichkeit, d. h. in ihrem Prinzip zu suchen, und wer die Religion hat, sich dem wahren Wesen zu widmen, muß sich auf die Prinzipien

richten, welche ausdrücken, was eine Zeit und ein Volk für das wahre Wesen erkannt hat. Um gemüthsbewegende Religion zu bleiben, muß diese Erkenntniß die Form des Prinzips behaupten, d. h. eines einfachen, allgemeinen Gedankens, der allen Inhalt in sich concentrirt und darum fähig ist, als höchste Angelegenheit Aller umfaßt zu werden.

Dieses Verhältniß der religiösen Menschen zum Prinzip macht das metaphysische Interesse der Religion aus, d. h. das Interesse der praktischen Gedankenbewegung, das auch die Masse haben kann. Der Kampf um die Reinigung der Gegensätze durch einander erlebt der Religiöse, der als freier Mensch immer von den höchsten Interessen in Spannung erhalten wird.

Die Aufklärung hebt das alte Christenthum auf und hinterläßt die natürliche Religion, welche mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit unter allen gegenwärtigen Auffassungen der Religion die größte Verbreitung hat, indem sie als Rationalismus, aufgeklärter Katholicismus, Lichtfreundschaft u. s. w. auftritt. Man meinte mit dieser natürlichen Religion im Grunde die vernünftige, im Gegensatz zu der geoffenbarten Religion; und danach haben sodann Gott und Unsterblichkeit den vernünftigen oder ethischen Sinn, daß Gott das allgemeine Wesen, die wahre Vernunft in der Welt und die Unsterblichkeit den unendlichen Werth des menschlichen Individuums, also auch seine unendliche Berechtigung bedeute.

Die Mysterien der Religion sind jetzt zu Problemen der Physik und Geologie geworden, und nicht in der Dogmatik, sondern im Kosmos sucht man ihre Lösung. Das Wesen des Universums ist aber das Wesen der Natur oder die Natur in ihrem Wesen, und die Prinzipien aller Dinge sind die natürlichen und geistigen Prozesse oder alle Prozesse des Universums; das Prinzip der natürlichen und der ethischen Welt ist ihre Selbstproduction, die zugleich ihre gesetzmäßige Bewegung ist. Sondert man aber die natürliche und die ethische Welt, das Prinzip der Nothwendigkeit und der Freiheit, so ist das letztere das höchste gemüthbewegende Prinzip.

Ruge erörtert hierauf im sechsten bis neunten Abschnitt in prägnanter Kürze nach einander die Prinzipien des Judenthums, als in welchem er das Prinzip des Universums und der Natur als den Gegenstand der Religion erkennt, dann der Griechen, bei welchen er das ästhetische Ideal als Inhalt der Religion findet, dann der Römer, bei denen das ethische Ideal, Patriotismus und republikanische Tugend, das religiöse Pathos bildet, und endlich das Christenthum, in welchem der Gottmensch, als das höchste ethische Ideal, das alle Ideale in Eins faßt, Prinzip ist, wie sich denn auch

das Christenthum als eine Reform des Judenthums, ein Product des griechischen Geistes und der römischen Weltbewegung darstellt

Durch den Unterschied des Ideals und der Wirklichkeit erzeugt sich die Religion, durch die Transscendenz oder Unerreichbarkeit des Ideals zerstört sich die Religion; die Transscendenz des Christenthums ist sein Fehler, sie ist die jüdische maßlose Fassung des Unterschieds zwischen Ideal und Wirklichkeit: Gott im Himmel und der Mensch auf der Erde.

Das Göttliche oder die Idee der Welt ist immer im Gegensatz zur Wirklichkeit der Welt; die Idee der Menschheit wird nie von der existirenden Menschheit wirklich realisirt; der Begriff des Menschen ist von dem Einzelnen nicht in jeder Hinsicht zu erreichen. Daher ist ein ewiger Kampf vorhanden, ein immer erneueter Widerspruch: das Höchste wird erreicht, aber sowie das Ideal erneuert ist, erneuert sich die Aufgabe, dem Begriff, der Idee, dem Ideal von Neuem nachzustreben; das ist der Trieb der Religion selbst. Die Trennung des Menschen von seinem Wesen ist keine totale, keine absolute; das Bedürfniß, diese Trennung aufzuheben, ist keine Sünde, kein Mangel der Natur, sondern das Gesetz ihrer Bewegung, wie das Ein- und Ausathmen; dieses Negative ist zugleich das Zeugende, wenigstens der Reiz dazu; darum wird die Versöhnung oder die Befriedigung des Menschen im Idealen nur momentan erreicht, aber sie wird erreicht.

Als die Jahrhunderte sich vergeblich bemüht hatten, das Ideal des Menschen in der Fassung des Christenthums, dieses Göttliche, welches schlechthin unerreichbar sein soll, zu verwirklichen, kam die Aufklärung auf das ästhetische Ideal der Griechen — bei uns in Winkelmann, Heinse, Schiller und Göthe — und auf das römische Ideal der Republik — in Frankreich — und des Patriotismus — in der grande nation und im deutschen Vaterlande — zurück. Nur durch Befreiung und Erlösung der Menschheit von Despotie und Rohheit kann der Einzelne zu seinem Werth und die Vernunft zur Weltherrschaft kommen.

Diese weltgeschichtliche Bewegung unserer Zeit hatte Religion genug, obgleich sie fast das Bewußtsein davon verlor; selbst der ästhetische Cultus, in dem die Genialität sich kalt von der profanen Politik zurückzieht, ist ein religiöses Verhalten zu dieser Form des Ideals. Nur der allgemeine Drang unserer großen Epoche zu einer neuen Religion, die allen wahren Inhalt der früheren Religionen in sich zu vereinigen und zu verwirklichen weiß, ist das Bleibende und Herrschende in dieser gewaltigen Gährung.

Eine neue humane Religion muß alle Räthsel der Ver-

gangenheit lösen und das Christenthum nach seiner Wahrheit verwirklichen.

Zu dieser und ihrer Ausbildung wendet sich Ruge in den beiden letzten Abschnitten.

Faßt man den wahren Sinn aller drei Haupt-Religionen der Vergangenheit — sagt Ruge — in Eins, so erscheint als Aufgabe der bisherigen Geschichte die Realisirung der philosophischen, der ästhetischen und der politischen Idee, indem man den Menschen zu seinem wahren Wesen erhebt oder indem man sein Wesen durch Erkenntniß, Schönheit und Freiheit realisirt. Das Streben danach ist Religion, die Praxis dieser Gemüthsrichtung ihr Cultus.

Das Absolute in seiner Wahrheit ist das freie Wesen, der Mensch; das Absolute in seiner Aeußerlichkeit ist das unendliche Universum; das Absolute in seinem abstractesten Ausdruck, womit wir Natur- und Menschenwelt zugleich umfassen, ist das sich selbst nach seinen inwohnenden Gesetzen hervorbringende und bewegende Universum. Natur und Menschenwelt, beide sind autonom. Die Natur muß ihre Gesetze erfüllen; der Mensch kann seiner Natur und den Gesetzen seiner Natur, der Freiheit, zuwiderhandeln und unter die Würde des freien Wesens herabsinken.

Und diesen Zwiespalt des Menschen mit seinem wahren Wesen findet Ruge die Quelle der Religion überhaupt und insbesondere der humanen Religion, welche ihm nichts anders ist als der Trieb, die Freiheit oder das wahre Wesen des Menschen in allen Formen, deren sie bedarf, zu erreichen. Diese Formen sind Erkenntniß, schöne Darstellung und sittliche Praxis. Ist Religion im Sinne Ruge's der Trieb zu dieser allumfassenden Thätigkeit, so ist Religionsübung natürlich alle menschliche Thätigkeit, sobald man sie auf ihr höchstes Prinzip bezieht.

Freilich — meint Ruge — werden es noch jetzt sonst vernünftige Leute schwer verstehen, wenn man ihnen zeigt, daß Religionsübung Realisirung des ganzen Lebens und aller menschlichen Thätigkeit sei. Religion ist die Richtung des Menschen auf sein wahres Wesen; die Realisirung dieser Richtung muß also nothwendig jede Thätigkeit des Menschen durchdringen. Etwas mit Religion betreiben, heißt: es mit Rücksicht auf die Idee, das Ideal oder das wahre Wesen des Menschen betreiben.

Um nun aber die ganze Bewegung des Menschengeschlechts zur wahren Religionsübung zu erheben, ist es nöthig: 1) daß der wahre Mensch als der Inbegriff aller Ideale erkannt wird; 2) daß die frei constituirte Menschheit durch Ueberwältigung der Natur und der Rohheit den wahren Menschen in allen Einzelnen zu erzeugen sucht. Und man erhebt den

Menschen zu seinem wahren Wesen, indem man ihn durch Erkenntniß, Schönheit und Freiheit bildet. Die Sehnsucht und das Streben, dieses Ideal zu erreichen, ist die humane Religion. Die wirkliche Realisirung dieses Ideals ist die Religionsübung oder der Cultus dieser Religion.

Ueber die Ausübung dieser Religion verbreitet sich Ruge noch näher: das Erste ist Religion und Cultus der Schönheit, Liebe und Ausübung des Schönen. Sie geschieht keiner Gottheit zu Ehren, sie ist so unerschöpflich reich, als es der erfinderische Geist des Menschen und die Geschichte seiner Entwicklung selbst ist. Das ganze Volk wird in die ästhetische Bewegung, wie einstmals das griechische, mit hineingezogen, und nicht nur die Feste, die Schauspiele, die Gallerien, die Tänze, die Kampfspiele; auch das kriegerische, gewerbliche und häusliche Leben wird wieder vom Geiste der Schönheit geadelt werden. Vor Allem aber tritt das öffentliche Leben, Philosophie, Politik, Debatte, Rechtsverwaltung unter den Einfluß des ästhetischen Geistes. Die Schönheit wird ein Motiv der Tugend, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit, es wird eine Ehrensache, ihre Gesetze zu erfüllen.

Die Erfüllung des Gemüthes mit dieser Welt der Schönheit und das Streben in ihr würdig zu erscheinen, ist Religion; die Thätigkeit und die Befriedigung durch Hervorbringung und Anschauung des Schönen ist Cultus, Religionsübung, jeder Cultus, jede Religionsübung, jede Befriedigung im Gegenstande der Religion ist eine, freilich nur momentane, Aufhebung der Religion.

Den Fehler des Christenthums findet Ruge in der einmal vollbrachten Erlösung, es fehlt der Begriff des nothwendig erneuerten Strebens; die Erlösung durch einen Mittler ist ohnehin unmöglich. Man kann Niemandem die Arbeit der Selbstbefreiung abnehmen, aber es wäre dieß auch keine Gunst, denn nichts ist größerer Genuß, als diese Arbeit; wer darauf verzichtet, ist ein Sclave. Das ewig neu entzündete Feuer der Selbstbefreiung oder der Selbstproduction, ist der Begriff der Religion, wie aller Formen der Freiheit, der Mensch der Inhalt und Inbegriff aller Ideale.

Der Mensch und sein wahres Wesen ist aber nicht nur die ästhetische, er ist auch die philosophische Erfüllung des Christenthums und aller bisherigen Formen der Idee. Der Mensch, welcher sich als denkendes Wesen hervorbringt, gelangt zur Idee; die Liebe zu dieser Thätigkeit ist ebenfalls Religion, die Energie dieser Thätigkeit, der eingreifende Vorgang des Denkens ist Cultus. Das Denken bringt sich in der Welt hervor durch Propaganda; der Cultus, den die Philosophie übt, ist nothwendig Mittheilung der Philosophie. Die ernste Richtung auf das Denken und die begeisterte

Selbstbestimmung zum Denken ist schon eine Thätigkeit des Willens, also die Denkthätigkeit eine Praxis, die Propaganda der Philosophie eine weltumwälzende That.

Wir treten damit in das Gebiet der ethischen Idee: erst die humane Religion erhebt die ethische Idee zu ihrer Wahrheit und Freiheit, indem sie mit der philosophischen Idee, d. h. mit der wirklichen Freiheit des wissenschaftlichen Denkens, den Geist gegen alle Superstition und Rohheit sichert, so daß er weder zur Zauberei gegen die Natur, noch zur prüden Verkennung der heitern Welt der Schönheit sich verirren kann. Erst auf dieser Höhe der Bildung beginnt die Wiederherstellung der frei constituirten Menschheit, der republikanischen Tugend und der wahren Natur- und Weltüberwindung, die durch die humane Arbeit der menschlich geordneten Gesellschaft vollzogen wird.

Die Bewegung der Menschheit in den freien Formen bringt es nie zur Ruhe bei irgend einer einzelnen Bestimmung; die Bewegung selbst ist nothwendig immer ein heftiger Kampf neuer und alter Prinzipien. Das Geheimniß einer richtigen Verfassung der gebildeten Menschheit ist nichts anders als eine gerechte Kampfordnung, indem den Gegensätzen die geistige Kampffreiheit nicht verkümmert werden darf. Es gilt zu kämpfen, seiner Sache zu vertrauen, zu glauben und zu wagen. Religiös ist, wer unter allen Umständen an den Sieg der Freiheit glaubt; frivol, wer wegen der vorgeblichen Dummheit der Massen nur an Rohheit und Despotie glaubt.

Unterdessen greift die humane Religion in allen Formen immer mehr um sich; die Zukunft der europäischen Menschheit ist der Allmacht dieses großen Prinzips, dieser neuen Dreieinigkeit der Idee anvertraut. Geht hin und thut desgleichen! ruft Ruge am Schluß seiner Abhandlung. —

Die Entwicklung seines Themas leidet namentlich in den beiden letzten Abschnitten etwas an ermüdenden Wiederholungen. Es sind mehr nur hingeworfene geistvolle Skizzen; die eigentliche Entfaltung und Darstellung des Inhalts der humanen Religion in's Detail ihrer wichtigsten Momente fehlt in der Abhandlung; und man vermißt dieß ungern, da es den Gegnern des Humanismus gegenüber von größter Wichtigkeit ist, den Gesammtinhalt der neuen, humanen Religion, welche den hinter ihren Prinzipien Zurückgebliebenen und Unempfänglichen, im Vorurtheil der Vergangenheit Befangenen als purer Nihilismus erscheint, in seiner ganzen Breite und Tiefe darzulegen, eine Genugthuung, die sich der Religionsphilosoph nicht versagen sollte!

Das aber wird jedem unbefangenen, vorurtheilsfreien Kopf, der diese Abhandlung Ruge's liest, zur unumstößlichen

Ueberzeugung werden, daß nur irreligiöser Fanatismus gegen die Prinzipien dieser neuen Religion den Vorwurf des Atheismus schleudern kann. Es gibt gar keinen Atheismus, als die Unsittlichkeit.

5. Die Zukunft des Kämpfers für Humanismus.

An Ruge's Namen und Thätigkeit seit zwölf Jahren knüpft sich unstreitig eine große That: Der Anfang der praktischen Befreiung des deutschen Geistes durch die philosophische Idee, ein Ruhm, der ihm unverkümmert bleiben wird.

Man hat gefragt, ob Ruge noch eine Zukunft für Deutschland, für sein energievolles, begeistertes Wirken haben werde? Die Antwort (äußerte sich früher einmal ein Freund Ruge's) hängt, wie uns scheint, davon ab, wie sich in nächster Zeit für Deutschland selbst der Kampf der Freiheit und der Reaction entscheidet. Aber freilich, wer weiß, ob die zehn Jahre bald um sind, nach deren Ablaufe die Veste des alten Priamus in die Hände der Griechen fallen soll; und hat doch auch Achill so wenig, wie sein Patroklus, den Fall Iliums mit Augen gesehen. *)

Ruge hat sich zurückgezogen vor der Brutalität der Reaction, die nach der Märzrevolution so schmählich über Deutschland hereingebrochen ist. Aber — Er wird wiederkommen mit der ersten Frühlingsluft der neuen Freiheit, die uns eine zweite deutsche Revolution sicher bringt. Und dann wird Ruge nicht der Letzte der Triarier sein, die als unsterbliche Helden auf dem Kampfplatze den blutigen, ja blutigen! Kranz des Sieges erringen helfen! Das sind wir gewiß!

Er wird als Politiker an dem stolzen Bau der Zukunft mitarbeiten: dafür bürgt uns seine ganze Vergangenheit. Er wird nicht dahinten bleiben, wenn es künftig gilt, die Prinzipien und Ideen der Freiheit und Humanität in der Gesellschaft zu verwirklichen. Man wird Ruge nicht zu den Todten werfen, wie Strauß.

In welchem Sinne dann Ruge wirken wird, davon gibt uns die Abhandlung „über einen Fortschritt der Ethik oder Politik", welche Ruge in Form einer Anzeige von C. Junius (Fröbel's „neuer Politik" in der „Leipziger Revue", 1847, Nr. 21 und 22) veröffentlicht hat, hinreichendes Zeugniß und Bürgschaft.

---

*) Adolf Stahr, in den Tübinger „Jahrbüchern der Gegenwart", 1847, S. 413.

Ruge findet in dieser Schrift Fröbel's den positiven Humanismus oder die politisch realisirte Sittlichkeit theoretisch dargestellt und über die dissoluten Richtungen unserer Zeit hinausgeschritten. Die Sophisten — sagt Ruge — verwandeln die allgemeine Vernunft in ihr Spiel mit Gegensätzen, das Ideal in ihre Vorstellungen von heute und morgen, den Zweck der menschlichen Gesellschaft in den Zweck, der ihnen gerade beliebt. Willkür statt der Freiheit, despotischer Befehl statt des Gesetzes, Anarchie statt der geordneten Bewegung der geregelten Gesellschaft, Sklaverei statt der festgestellten Rechte jedes Einzelnen — sind die Consequenzen des Sophismus.

Die Socialisten vergessen über den ökonomischen Organismus der Phalangsterien den ethischen Organismus des Staates, über der bürgerlichen Gesellschaft unserer Tage den Staat, der die constituirte ethische Gesellschaft ist. Die Communisten vergessen über die Gütergemeinschaft die individuellen Güter der Selbstbestimmung, des Charakters, der Ehre, das Eigne, aber auch die allgemeinen Güter, die aus der politischen Constitution der Gesellschaft, selbst bei mangelhafter ökonomischer Constitution, entspringen.

Wir haben in der letzten Zeit die thörichten Sturmläufer gegen alle Begriffe von Staat, Sittlichkeit, Ideal und Vernunft beobachtet; dagegen tritt nun, sagt Ruge, der neue Politiker mit der praktischen Sicherheit und philosophischen Bildung auf, er nennt die Politik, Theorie und Praxis des Lebens im Staate, d. h. in der aus sich selbst organisirten und dirigirten Gesellschaft; sie ist also Staatswissenschaft und Staatskunst — bewußtes Zusammenleben der Einzelnen im Staate. Die aus sich selbst organisirte und dirigirte Gesellschaft ist allerdings keine von der Gesellschaft getrennte Regierung und eben so wenig eine Gesellschaft ohne Regierung; aber sie ist der wahre Staat, gegen den sowohl das Regiment von Gottes Gnaden, als die bloße Commanditgesellschaft der Communisten sehr unvollkommene Producte sind.

Fassen wir — so schließt Ruge — Alles zusammen, so wird durch die „neue Politik" in der Ethik der Fortschritt gemacht, daß die Gründung eines universellen Reichs der Sittlichkeit durch die richtig verstandene Befriedigung aller Forderungen unserer Zeit als eine theoretische Möglichkeit und Nothwendigkeit im Zusammenhange dargestellt worden ist.

Und dieß ist auch Ruge's eignes politisches Pathos!

Schlußwort.

So hätten wir denn die Geistesthaten unserer modernen Triarier in vorstehenden Charakteristiken zu einem Totalbilde vereinigt, das — wie wir hoffen — nicht verfehlen wird, auf unsere Leser einen anregenden, belebenden, stärkenden und erhebenden Eindruck machen wird.

Und fürwahr! wir bedürfen solcher Erhebung unter den trostlosen Zuständen der Gegenwart um so mehr, als es dem Muthlosen leicht scheinen könnte, als sei die schwere Errungenschaft unserer großen Kämpfer für die Geistesfreiheit und ihre Realisirung im Leben nachgerade so gut wie verloren, seitdem die Werkzeuge des Despotismus und Pfaffenthums Hand in Hand mit einander gehend unserm armen Volke mit frechem Hohne den Fuß auf den Nacken gesetzt haben. Daß ihm dies Schicksal nicht ohne seine eigene Schuld zu Theil geworden, kann uns nicht trösten. Und doch bedürfen wir des Trostes mehr als jemals!

Womit sollen wir also von unsern Lesern anders scheiden, als mit der Hoffnung, daß aus den Drachenzähnen, die unsere Argonauten gesäet haben, bewaffnete Helden erstehen werden, welche unfehlbar früher oder später die Arglist und Anstrengung der Reaction zu Schanden machen werden! Denn unser Volk und unsere Zeit lassen sich nun und nimmermehr das Herz aus dem Leibe reißen, und die Freiheit ist und bleibt der lebensvolle Herzschlag der Zeit, die Wiedergeburt der socialen Menschheit ist der große Gedanke und das gewaltige Interesse unserer Zukunft — ein finsteres Gespenst für die Einen, ein leuchtender Pharus für die Andern!

Es thut jetzt vor Allem Noth, die reine, uneigennützige Hingebung an das Ideal zu lernen, die hingebende Treue des Willens an die Idee, welche die Mutter der wahrhaft freien That ist. Und dazu bedürfen wir der neuen humanen

Religion, deren Banner unsere Triarier muthig vorangetragen haben; wir bedürfen der wahren, ewigen Religion, die aus den Gährungen der Gegenwart, aus dem Egoismus vermeintlicher Religiosität erst wieder auferstehen muß im Lichtglanze ihrer Verklärung.

Und wehe uns, wollten wir in unseligem, bodenlosem Emancipationsfanatismns uns von ihr emancipiren, die mit ihrer heiligen Mutterwärme das ewige Ideal der Menschheit hütet.

Druck von Karl Gotthelft in Kassel.